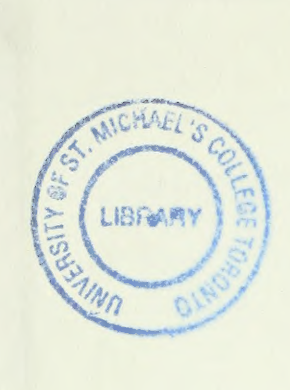

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04336 7754


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

Gerald B Phelan



SAINT THOMAS D'AQUIN

TOME I

LES GRANDS PHILOSOPHES

Collection dirigée par FORTUNÉ PALHORIÈS
Volumes in-8° de 300 à 400 pages environ.

VOLUMES PARUS

Socrate, par CLODIUS PIAT, Agrégé de philosophie, Docteur ès Lettres, Professeur à l'Institut Catholique de Paris. (Traduit en allemand.)
Platon, par LE MÊME. (*Couronné par l'Académie Française*). 2e édit.
Aristote, par LE MÊME. (Traduit en allemand et en italien). 2e édit.
Saint Augustin, par l'Abbé JULES MARTIN. 2e édit.
Avicenne, par le Baron CARRA DE VAUX, Membre du Conseil de la Société Asiatique.
Gazali, par LE MÊME. (*Couronné par l'Institut.*)
Saint Anselme, par le Comte DOMET DE VORGES.
Spinoza, par PAUL-LOUIS COUCHOUD, Agrégé de Philosophie. (*Couronné par l'Institut.*)
Montaigne, par F. STROWSKI, Professeur à la Sorbonne.
Pascal, par AD. HATZFELD.
Malebranche, par HENRY JOLY, Membre de l'Institut.
Kant, par TH. RUYSSEN, Professeur à l'Université de Bordeaux, 2e édition. (*Couronné par l'Institut.*)
Schopenhauer, par LE MÊME.
Maine de Biran, par M. COUAILHAC, Docteur ès Lettres. (*Couronné par l'Institut.*)
Philon, par l'abbé JULES MARTIN.
Rosmini, par F. PALHORIÈS, Docteur ès Lettres.
Saint Thomas d'Aquin, 2 vol., par A. D. SERTILLANGES, Membre de l'Institut. 3e édit.
Maïmonide, par GERMAIN LÉVY, Docteur ès Lettres.
Epicure, par E. JOYAU, Professeur à l'Université de Clermont.
Chrysippe, par ÉMILE BREHIER, Professeur à la Sorbonne.
Schelling, par LE MÊME.
Descartes, par le Baron DENYS-COCHIN, de l'Académie française.
Montesquieu, par JOSEPH DEDIEU, Docteur ès Lettres.
Leibniz, par CLODIUS PIAT.
Duns Scot, par B. LANDRY, Docteur ès Lettres.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

LES GRANDS PHILOSOPHES

S. THOMAS D'AQUIN

PAR

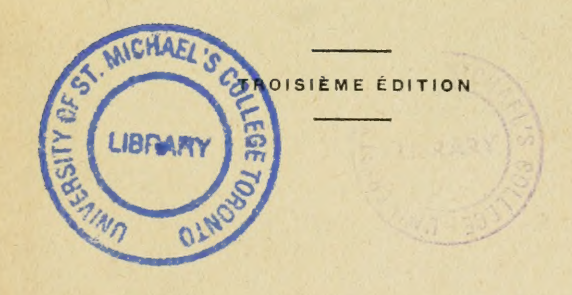
A.-D. SERTILLANGES

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

TOME I



TROISIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1922

AVANT-PROPOS

Saint Thomas a épuisé l'admiration de plusieurs siècles. On a vécu de sa doctrine ; on l'a commentée presque à l'égal de celle du *Maître,* qu'il avait lui-même enveloppée de tant de respect. On ne l'a dédaignée durant une période relativement courte que pour y revenir aujourd'hui avec l'intérêt qui s'attache, dans un siècle voué à l'histoire, à tous les grands efforts de la pensée.

Par malheur, comme Aristote encore, bien qu'à un moindre degré, saint Thomas est d'un abord pénible aux modernes. L'abstraction à outrance, la brièveté des formules et le caractère tout spécial du vocabulaire déconcertent. La méthode est sévère. L'habitude d'aborder les questions par leur côté le plus « formel » — *formalissime loquitur divus Thomas* — déroute visiblement les esprits habitués à procéder par développements et approches successives. La doctrine se trouvant généralement découpée en articles dont chacun ne fournit qu'une mince tranche de vérité, et le lien d'un article à l'autre étant parfois malaisé à établir, le lecteur de rencontre éprouve l'impression que les problèmes sont diminués, ou qu'on tire la doctrine de trop loin, ou qu'on répond à un petit nombre seulement des difficultés qu'elle

soulève. C'est que, en effet, l'article consulté n'en contient qu'un aspect; le reste se trouve ailleurs, mieux en place, mais isolé aussi, de sorte qu'on garde le sentiment d'une sagesse courte. De là l'impossibilité de *consulter* à proprement parler saint Thomas. Il faut se mettre à son école; connaître ses ouvrages comme le forestier sa forêt; voir revenir, toujours variés en leurs applications, les principes directeurs peu nombreux, mais d'une fécondité surprenante; se familiariser avec eux et avec l'ordre qui préside à leur mise en œuvre. C'est un travail auquel bien peu consentent à se soumettre. Nous voudrions aider ceux que ne rebute pas l'effort à se retrouver dans l'œuvre peu connue, au fond, du « Docteur angélique ».

Dans ce but, nous indiquerons, en chaque matière, l'esprit de la doctrine plus que nous ne tiendrons à énumérer longuement les solutions particulières. Nous ne chercherons nullement à établir entre les divers chapitres un équilibre matériel qui ne serait obtenu qu'au détriment des théories maîtresses. Certains traités seront expédiés en quelques mots, soit qu'ils ne prêtent à nul commentaire important, soit que nos contemporains, pressés d'autres soucis, en puissent difficilement faire usage, soit, enfin, que saint Thomas n'ait apporté en la matière qu'une contribution personnelle peu notable.

On voit assez en quel sens nous ramons. Notre travail aurait pour ambition d'éclairer les thomistes *de cœur* sur l'objet d'une admiration demeurée trop sentimentale. Il voudrait plus encore réconcilier quelques esprits non prévenus avec des points de vue qu'ils respectent à coup sûr — que ne respecte-t-on pas aujourd'hui en fait de doctrines! — mais qu'ils déclarent volontiers périmés, faute

d'en avoir saisi la portée réelle. Saint Thomas gagne à être connu tout ce que gagne le bon sens le plus imperturbable quand il sait mettre à son service, en des matières ardues et, pour tout dire, éternellement pendantes, un des génies les plus profonds qui aient promené sur ce monde leur regard.

INTRODUCTION

I

LA VIE ET L'ŒUVRE DE SAINT THOMAS

Saint Thomas naît au château de Rocca-Secca, près d'Aquino, de la souche des comtes d'Aquin, une des plus anciennes d'Italie, aux environs de l'année 1226. Il est envoyé, à cinq ans, au monastère du Mont-Cassin pour y faire ses premières études, puis à Naples où il apprend les lettres et la philosophie. Il est reçu dans l'ordre de Saint-Dominique en 1244, malgré les vives oppositions de sa famille. Après diverses péripéties que racontent avec complaisance les chroniques, il est conduit, en 1246, par le Maître général de l'Ordre à Paris, où il reçoit les leçons d'Albert le Grand, alors dans tout l'éclat de son enseignement. Il se fait vite remarquer par la sagacité extraordinaire de son esprit qui, dès le début, excelle à débrouiller les questions épineuses.

En 1245, Albert se trouvant à Paris et « assigné » au célèbre couvent de Saint-Jacques, Thomas l'y rejoint pour suivre, pendant trois ans, les cours d'Albert et ceux des divers maîtres, nombreux à cette époque dans la « cité des philosophes ». Ses progrès sont assez rapides pour que, en 1248, un « *Studium generale* » ayant été fondé à Cologne et Albert en étant fait régent, il soit jugé capable d'y

prendre rang et de « *lire,* » c'est-à-dire d'enseigner sous contrôle la philosophie, l'Écriture Sainte et les *Sentences.*

A cette époque se rapportent ses premiers écrits : le traité *De Ente et Essentia; De Principiis Naturae ad Fratrem Sylvestrum,* et peut-être quelques *Opuscules.*

En 1251 ou 1252, on le retrouve à Paris où il *lit* peu après les *Sentences* comme bachelier. La rédaction de ses cours constitue les *Commentaria in IV libros Sententiarum.*

Les troubles de l'Université ne lui laissent obtenir la *licence* qui ouvre la *maîtrise,* qu'en 1257. On sait qu'on était alors en pleine querelle suscitée contre les ordres religieux par Guillaume de Saint-Amour. Le traité *Contra impugnantes religionem* est issu de ces polémiques.

De cette époque datent les *Quaestiones Disputatae de Veritate.*

En 1257, Thomas d'Aquin devient *régent,* enseigne l'Écriture Sainte en même temps qu'il prêche à Paris. Il prend, en juin 1259, au chapitre général de Valenciennes, une part active à l'organisation des études de son Ordre, et rentre à la fin de cette année en Italie, où se déroulera la plus notable et la plus féconde partie de sa carrière scientifique.

Attaché aux pas des papes ses contemporains, qui professent pour son caractère et pour son savoir la plus profonde estime, il enseigne successivement à Orvieto, à Rome, à Viterbe, et il édite ses commentaires sur la *Physique* d'Aristote, l'*Ethique à Nicomaque* et la *Métaphysique.* La *Somme contre les Gentils*, un de ses plus grands ouvrages, date aussi de cette époque, ainsi que les *Quaestiones de Anima*, le commentaire sur *Job*, l'*Office du St-Sacrement*, le traité *Contra errores Graecorum*, la *Catena aurea* et quelques opuscules. Les *Quaestiones Disputatae de Anima et de Potentia* s'échelonnent tout le long de son séjour dans la péninsule. Enfin, en 1265, Clément IV étant élu pape, il se met à la *Somme théologique.* De 1265 à 1269, il en écrit les deux premières parties (I^A Pars, et I^A II^Æ), et cet

ouvrage, sans l'absorber entièrement, devient désormais sa préoccupation principale.

Rappelé à Paris, en 1269, il séjourne deux ans dans l'Université, exerçant à nouveau la *régence*. Il y écrit les questions *de Virtutibus;* peut-être les commentaires sur l'*Évangile de saint Jean* et les *Épîtres de saint Paul;* probablement aussi le commentaire inachevé sur le *Perihermenias;* certainement la suite de la *Somme théologique* commencée en Italie, et les premières *Quaestiones quodlibetales* (6 ou peut-être 5). Une ou deux fois par an, à Pâques ou à Noël, avaient lieu des *disputes* extraordinaires, nommées *quodlibétiques*. Les maîtres, ou les bacheliers sous la direction des maîtres, se chargeaient de répondre aux questions qui leur seraient posées sur chaque matière soumise à la dispute. Le lendemain ou l'un des jours suivants, chaque maître reprenait, à l'usage de ses étudiants, les questions proposées et les difficultés mises en avant, afin de leur donner, dans un ordre qu'il essayait de rendre aussi logique qu'il se pouvait, une solution définitive. De ces actes scolaires, appelés *déterminations,* naquirent les nombreux écrits qui nous sont parvenus sous le nom de *quodlibeta*[1]. Ceux de saint Thomas furent de tout temps célèbres.

En 1272, saint Thomas quitte Paris. L'Université, inconsolable de l'avoir perdu, le rappelait avec insistance. Une lettre des plus affectueuses et pleine d'admiration était adressée dans ce but au Chapitre général de Florence. Mais les désirs de Charles, roi des Deux-Siciles, frère de saint Louis, prévalent dans la pensée de ses supérieurs, et il passe à Naples, dont il avait refusé l'archevêché, pour y occuper une chaire de théologie qu'il ne quittera plus qu'à sa mort.

C'est après ce retour de Paris qu'il aborde la *Tertia Pars* et la pousse jusqu'au traité *de Partibus poenitentiae*.

1. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, page C.

L'œuvre maîtresse de saint Thomas devait ainsi demeurer inachevée, sans que d'ailleurs le dommage qui en résulterait pour la science pût nous priver d'un chapitre vraiment capital de la philosophie thomiste. Un *Supplément*, probablement disposé par Raynald de Piperno, et emprunté au commentaire sur le IV[e] livre des *Sentences*, fut de bonne heure destiné à cacher le vide : tels les clochetons hâtifs qui surmontent les grandes tours gothiques, dans certains monuments du passé.

A cette dernière époque se rattache la publication de nombreux ouvrages : le commentaire sur le *De Anima* (2[e] et 3[e] livres, le 1[er] livre a été rédigé d'après ses cours par Raynald de Piperno) ; les *Parva Naturalia : de Sensu et Sensato*, *de Memoria et Reminiscentia, de Sumno et Vigilia, de Somniis* (douteux), *de Divinatione per Sumnum* (douteux) ; le commentaire sur les *Météores* (les deux premiers livres seulement : le 3[e] est de Pierre d'Auvergne, le 4[e] d'un disciple inconnu) ; le commentaire sur le livre *des Causes*, écrit tiré de Proclus par les Arabes et traduit en latin sur leur texte ; le commentaire sur la *Politique* d'Aristote (les quatre premiers livres au plus : le reste est de Pierre d'Auvergne) ; le commentaire sur le *de Coelo et Mundo* (jusqu'à la leçon 8[e] du livre 3[e], le reste est de Pierre d'Auvergne) ; enfin le commentaire sur le *de Generatione et Corruptione*, probablement le dernier écrit philosophique sorti de la main du maître.

A partir de décembre 1273, il s'arrête. Ses forces sont épuisées et ses pensées toutes tournées vers les choses éternelles. A côté de ce qu'il entrevoit, dit-il, tout ce qu'il a écrit ne lui semble plus rien, et il n'a plus le courage d'exposer laborieusement des théories qu'il dédaigne. Dans sa jeunesse, il avait cru de toute son âme à la philosophie. A la fin, fatigué de recherches, étonné du spectacle que lui avaient constamment présenté les principes s'opposant aux principes, les systèmes luttant contre les systèmes, il semble pris d'un découragement supérieur, forme spéciale, à l'usage du

génie, de la mélancolie des grandes âmes. On ne peut plus lui persuader d'écrire.

En janvier 1274, appelé par Grégoire X, il part pour le concile de Lyon, s'arrête en passant chez sa nièce, Françoise d'Aquin, et là, tombant malade et sentant de jour en jour sa vie décliner, il demande à être porté au monastère des Cisterciens à Fossanova. Pendant un mois environ il y végète, dictant encore quelque peu, priant et édifiant les religieux par sa patience. Sentant venir sa fin, il réclame les sacrements, et, trois jours plus tard, 7 mars, il meurt paisiblement à l'âge de quarante-huit ans.

A une date inconnue, saint Thomas avait écrit encore quelques ouvrages proprement dits et divers opuscules.

Il avait songé, avant de quitter Paris, à une exposition du *Timée*, à un commentaire sur Simplicius, et à un traité de *Aquarum conductibus et ingeniis erigendis*, ainsi que l'atteste une lettre des maître ès-arts de Paris au Chapitre général de l'Ordre (1274).

La gloire et l'influence de saint Thomas, de son vivant même, furent immenses. Moins populaire qu'Albert le Grand, à qui ses découvertes en physique avaient créé une réputation de mage, il partagea avec lui l'honneur, inusité au XIIIe siècle, d'être cité par ses contemporains au même titre que les autorités anciennes. « Allegantur sicut auctores », disait jalousement Roger Bacon. Siger de Brabant, leur adversaire le plus acharné, disait d'eux cependant : « Praecipui viri in philosophia, Albertus et Thomas[1]. » Des deux, celui dont la renommée s'établirait avec plus de puissance serait le génie patient et ferme qu'on avait appelé au début « le grand bœuf muet de Sicile ». D'où le nom de *thomisme*, attribué par les siècles au mouvement qu'avaient créé en commun ces deux hommes.

Thomas d'Aquin fut appelé par ses contemporains *le*

1. *De Anima intellectiva*, apud Mandonnet, *op. cit.*, appendice, p. 94, l. XXV.

grand maître[1]. On lui appliquait le mot de l'Évangile : *Vos estis sal terrae*. Les grands personnages politiques, qui ne connaissent d'ordinaire que les réputations consacrées, s'empressaient à le fêter, le réclamaient comme professeur et suivaient avec la plus vive attention ses ouvrages. Les papes le harcelaient d'exigences; les Universités se le disputaient; celle de Paris, qui l'avait honoré présent, désiré absent, voulut le louer mort d'une façon qui pourrait paraître excessive. La faculté des arts, dans sa lettre au Chapitre général, écrite à l'occasion de la mort du docteur, l'appelle « stellam matutinam preeminentem in mundo, jubar in lucem saeculi, immo, ut verius dicamus, luminare majus, quod preerat diei ». La Providence ne l'avait accordé au monde que par un privilège spécial et pour un temps : « Conditorem naturae ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse »; mais on aurait cru, en ne songeant qu'à ce qu'il était sur terre, que la nature l'avait établi à jamais pour découvrir ses propres secrets « eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta[2] ».

Un tel éloge, émanant de la faculté de philosophie de la première université du monde, prouve à la fois et l'enthousiasme du siècle pour les œuvres de l'esprit, et le sentiment de supériorité qu'avait su imposer, en dépit de sa modestie légendaire, un homme qui est assurément un des mieux doués qui aient jamais écrit en philosophie.

*
* *

Nous croyons devoir donner, à la suite de cette courte notice, le catalogue officiel des œuvres complètes de saint Thomas dont la notice elle-même servira à fixer la date, autant que cette détermination est possible[1]. Si au cours de

1. *Chartul. Univers. Paris.*, Denifle et Chatelain, I, p. 498.
2. Denifle et Chatelain, *Chartul.*, I, p. 504.

notre travail on nous voit renvoyer à des ouvrages douteux ou même certainement apocryphes, on saura que nous n'avons introduit ces textes qu'à titre de commentaire ou d'expression particulièrement heureuse d'une doctrine connue par ailleurs[1].

CATALOGUE OFFICIEL DES ŒUVRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN

(Extrait du *Procès de Canonisation*[2].)

I

1. Primo, Contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra Magistros Parisienses, tempore Alexandri Papae IV.
2. De operationibus occultis, ad quemdam militem ultramontanum.
3. Item, In quibus potest homo licite uti iudicio astrorum, ad eumdem.
4. De principiis naturae, ad fratrem Silvestrum.
5. De regno, ad regem Cypri.
6. De substantiis separatis, ad fratrem Raynaldum de Piperno.
7. De rationibus fidei, ad cantorem Antiochenum.
8. De perfectione vitae spiritualis, contra magistrum Geraldum.
9. Contra doctrinam retrahentium a religione, contra Geraldos.
10. De sortibus, ad Dominum Iacobum de Tolongo.
11. De forma poenitentiae absolutionis sacramentalis, ad Magistrum Ordinis.
12. Contra errores Graecorum, ad Urbanum Papam.
13. Declaratio trigenta sex quaestionum, ad lectorem Venetum.
14. De regimine Iudaeorum, ad Ducissam Brabantiae.
15. Declaratio quadraginta trium quaestionum, ad Magistrum Ordinis.
16. Declaratio sex quaestionum ad lectorem Bisuntinum.
17. De ente et essentia, ad fratres socios.
18. De mixtione elementorum, ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.
19. De motu cordis ad eumdem.
20. De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses.
21. De aeternitate mundi, contra murmurantes.

1. Cf. *Revue Thomiste*, mars-avril 1909 et seq., les remarquables articles de Mandonnet : *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.*
2. Paris, Nation., lat. 3112, fol. 58.

22. Expositio circa Primam decretalem De Fide catholica et Summa Trinitate;
23. et secundam Damnamus, ad Archidiaconum Tudertinum.
24. [fol. 58 v.]. De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae, ad Archiepiscopum Panormitanum.
25. Brevis compilatio theologiae, ad fratrem Raynaldum de Piperno.
Supradicta omnia vocantur opuscula.

II

Tot etiam alia opera edidit, quorum exemplaria sunt Parisius, videlicet.
26. Quatuor libros super Sententiis.
27. Tres partes Summae.
28. De quaestionibus disputatis, partes tres. Unam disputavit Parisius, scilicet (a) De Veritate; aliam in Italia, scilicet (b) De potentia Dei, et ultra; aliam secunda vice Parisius, scilicet (c) De virtutibus et ultra.
29. Undecim quodlibet disputata.
30. Opus contra Gentiles, quod continet quatuor libros.
31-34. Glossas super quatuor Evangelia.
35-38. Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram.
39. Super Epistolam ad Romanos.
40. Super Epistolam primam ad Corinthios.
41. Super Isaiam.
42. Super Ieremiam.
43. Super Threnos.
44. Super Cantica[1].
45. Super Dionysium De divinis nominibus.
46. Super Boëthium De hebdomadibus.
47. Super Boëthium De Trinitate.
48. De fide et spe, ad fratrem Raynaldum de Piperno[2].
49. Super primum Perihermenias.
50. Super librum Posteriorum.
51. [fol. 59.] Super librum Physicorum.
52. Super libros De Caelo tres.
53. Super primum librum De Generatione.
54. Super duos libros Metheororum.
55. Super secundum et tertium De Anima.

1. On a omis ici le commentaire sur Job, très certainement authentique.
2. Ce titre fait certainement double emploi avec celui mentionne au n° 25. f. Mandonnet, *loc. cit.*

56. Super librum De Sensu et Sensato.
57. Super librum De Memoria et Reminiscentia.
58. Super librum De Causis.
59. Super Metaphysicam.
60. Super librum Ethicorum.
61. Super Politicam, libros quatuor.

III

Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem, vel praedicantem, puta :

62. Lecturam super Paulum ab XI capitulo primae Epistolae ad Corinthios usque ad finem; quam recollegit frater Raynaldus de Piperno socius eius.

63. Item, lecturam super Iohannem, qua non invenitur melior; quam recollegit idem frater Raynaldus, sed correxit eam frater Thomas.

64. Item, lecturam super quatuor nocturnos Psalterii; idem.

65. Collationes De Pater Noster, et

66. Credo in Deum.

67. Dominicales aliquas, et festivas et quadragesimales.

68. Collationes De decem praeceptis; frater Petrus de Andria.

69. Lecturam super Matthaeum idem frater Petrus, quondam scolaris Parisiensis, quae defectiva est.

70. Lecturam super primum De Anima; frater Raynaldus de Piperno.

II

LES ORIGINES INTELLECTUELLES DE SAINT THOMAS

De même qu'à ses débuts, dans le haut moyen âge, la civilisation de l'Europe avait reçu de l'antiquité l'essentiel de ses notions politico-sociales ; de même qu'elle en devait recevoir, par la Renaissance, l'esprit de sa littérature et l'inspiration de ses arts : ainsi en reçoit-elle, aux XIIe et XIIIe siècles, par l'organe des génies de la Grèce, sa science et sa philosophie[1].

Dès le IXe siècle, avait commencé cette transfusion de sang hellénique dans les veines de la civilisation nouvelle ; mais les moyens en étaient trop restreints pour qu'elle fût poussée bien avant. La logique seule et quelques rares questions métaphysiques connexes : telle la question de l'*universel,* qui, à vrai dire, envisagée largement, contient tout dans l'ordre de la spéculation pure, avaient bénéficié jusque-là des traditions philosophiques de la Grèce. Seul l'*Organon* d'Aristote était connu.

Dès les premières années du XIIIe siècle, un élargissement subit se produit, grâce à la science arabe dont les travaux serviraient à la fois à faire connaître, à amplifier et à rendre actuelles les idées qu'ils avaient empruntées des Grecs. Plusieurs penseurs de large envergure, parmi lesquels saint Thomas citera Avicenne, Avempace, Avicebron, Algazel, Averroès surtout, furent les initiateurs de l'Europe en aristotélisme. Grâce à eux, le Stagyrite fut étudié non

1. Cf. le magistral ouvrage de P. Mandonnet, déjà cité.

seulement comme logicien, mais comme métaphysicien et comme physicien.

Ce ne fut pas sans batailles, ni sans péril pour la pensée chrétienne, alors maîtresse des esprits, que se produisit ce renouveau des sciences philosophiques. Toute nouveauté doctrinale un peu importante provoque une crise où, selon la couleur différente des esprits, les uns poussant trop vite et d'autres retardant, la sagesse n'est que lentement et difficilement victorieuse. Tout un groupe, enivré de science nouvelle, suivant aveuglément les Arabes jusque dans leurs déviations les plus folles, oublieux ou dédaigneux de l'autorité religieuse, éveillait chez celle-ci des préoccupations très vives. « Beaucoup de nos Parisiens, disait Albert le Grand, ont suivi non la philosophie, mais les sophismes[1]. » Des questions de la plus haute portée morale et religieuse se trouvaient engagées dans les débats soulevés au nom de l'autorité d'Aristote. Les thèses relatives à la nature de Dieu, à ses rapports avec le monde, à la Providence; puis, du côté de l'homme, le problème de l'intelligence, qu'Averroès et ses disciples disaient être *une en tous*, ce qui supprimait par voie de conséquence et la personnalité humaine et l'immortalité : tels étaient, pour ne citer que les sommets, les points de doctrine au sujet desquels de graves dangers étaient courus par la foi chrétienne. Bien plus, c'est l'esprit même de sa philosophie qui rendait Aristote suspect aux hommes timorés ou en tout cas trop peu clairvoyants pour escompter la conversion possible de son système. La tendance exclusivement rationnelle de cette philosophie, pure de tout mysticisme ; son caractère a-religieux tellement accentué qu'elle affecte d'abstraire des plus poignants problèmes humains; l'appui qu'elle prête aux raisons orgueilleuses par sa méthode pleinement indépendante : c'était assez, vu l'état des esprits, pour jeter le trouble dans les consciences.

1. Mandonnet, *op. cit.*, append., p.20.

Dès 1210, l'autorité ecclésiastique s'émeut. Une première condamnation est portée par le concile de la province ecclésiastique de Sens réuni à Paris à cette date par Pierre de Corbeil. Le légat Robert de Courçon renouvelle la sentence, distinguant toutefois entre la logique, autorisée en vue de la formation des esprits et parce que, simple instrument, elle ne préjuge rien relativement aux grandes thèses, et d'autre part la physique et la métaphysique, frappées de suspicion à cause des évidents abus qu'elles provoquent. En 1231, une détente se produit, en ce que Grégoire IX déclare la prohibition provisoire, à savoir « jusqu'à expurgation » des œuvres interdites. Trois docteurs de Paris sont commis à l'examen des livres suspects, afin que ce qui est utile puisse devenir sans danger objet d'étude.

Mais le moyen d'expurger Aristote! On pouvait dire de ses principes comme de l'âme : Ils sont tous dans le tout et dans chaque partie. Qui les veut mal comprendre trouvera partout moyen de s'égarer, sans que l'*expurgation* ait d'autre résultat que de rendre le fruit défendu plus désirable. Un commentaire critique pouvait seul aboutir; et c'est pourquoi, le projet de revision n'ayant pas eu de suites, l'autre se réalisa de lui-même, grâce à la tolérance de fait accordée par l'Église; grâce surtout à l'activité intelligente déployée par l'École dominicaine, alors en plein éclat, et dont les deux astres, inégaux en grandeur, étaient Albert le Grand et son disciple Thomas d'Aquin.

Albert, qui commença ses grands travaux vers 1245, se proposait, dit-il, pour objet de rendre les ouvrages d'Aristote intelligibles aux Latins (*omnes has partes facere Latinis intelligibiles*)[1]. Il est le premier pionnier de l'œuvre dont Thomas d'Aquin sera le grand maître. C'est qu'il avait compris cette chose pourtant simple et que si peu comprennent, à savoir qu'on ne vient à bout d'un grand courant scientifique, qu'on ne pare à ses dangers qu'en l'enve-

1. In *Physic.*, l. I, tr. I, c. I.

loppant, au lieu de le heurter de face. Cette dernière tactique, outre qu'elle est injuste et destructrice de bien humain, est souverainement imprudente. On n'arrête pas le vent qui court; la marée n'a souci des barrières. On peut capter les forces cosmiques : on ne les supprime point. Ainsi les grandes évolutions intellectuelles.

Parmi les opposants se trouvaient les tenants de l'augustinisme platonicien, qui dominait alors, et auquel beaucoup devaient rester attachés, même après le mouvement thomiste[1]. Mais il y avait aussi les mystiques ignorants, qui trouvaient la philosophie inutile, et, la voyant dangereuse, étaient d'avis de l'expulser du monde religieux. Contre ceux-là, Albert avait des impatiences qui confinaient à la colère. « Des gens qui ne savent rien, écrivait-il, viennent combattre par tous les moyens l'usage de la philosophie, et surtout chez les Frères Prêcheurs, où il ne se trouve personne qui résiste. Ce sont des brutes, qui blasphèment ce qu'ils ignorent[2]. » Il devait se trouver bientôt, « chez les Frères Prêcheurs », quelqu'un qui résisterait de cette résistance tranquille contre laquelle tout se brise. Thomas d'Aquin, sans grands éclats de colère, par la seule force du génie et de la patience, rejetterait loin dans l'ombre les « blasphémateurs » de la grande philosophie péripatéticienne. Nulle routine, même sacrée, ne pourrait arrêter l'essor qu'il donnerait à la pensée de son temps. Il ne serait pas sans ancêtres, mais il serait à coup sûr sans égal; car même Albert le Grand ne serait un jour auprès de lui qu'un disciple[3]. Il tenterait en profondeur ce que son rival avait

1. Cf. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts.* (Archiv. f. Litt.-u. Kirchengesch).

2. « Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant. » (In *Epist. VIII. B. Dionysii, Areop.* n° 2.)

3. La supériorité philosophique de saint Thomas sur Albert éclate. Il paraît moins curieux et moins impétueux d'allure; mais il domine sa matière de plus haut, il échappe davantage aux enfantillages de l'époque et à l'entraînement des opinions particulières où Albert souvent s'embrouille. Qui connait

accompli en surface. C'est lui qui *assimilerait* véritablement Aristote, qu'Albert n'avait qu'*utilisé*.

En même temps, loin de chercher à froisser les partisans de l'augustinisme, il en absorberait tout l'acquis et serait augustinien plus qu'eux-mêmes. Les préoccupations encyclopédiques et vulgarisatrices du maître de Cologne feraient place à une pensée systématique nettement arrêtée de contour et fermement écrite. La cristallisation remplacerait la dissolution; la synthèse s'achèverait, et Thomas ayant pris Aristote pour son Platon et son Socrate à lui, serait pour le mouvement de son époque et des précédentes ce qu'Aristote lui-même avait été pour la science hellénique : il la résumerait à bon droit, en ce qu'il pousserait à l'extrême limite alors permise la compréhension et l'exposition méthodique des problèmes.

Les origines intellectuelles de saint Thomas d'Aquin sont donc là. Il est sorti de ce milieu en lutte où Aristote et les Arabes d'une part, saint Augustin et les mystiques de l'autre trouvaient des défenseurs également exclusifs et faisaient courir à la mentalité chrétienne des périls presque également redoutables.

Il s'est senti une vocation de conciliateur et s'est donné pour tâche principale, en philosophie, de rénover le système d'Aristote, dont il avait compris la valeur, pour l'adapter ensuite, en théologien, à une conception rationnelle du dogme.

La première chose indispensable était la possession d'un texte. On n'avait guère, jusque-là, pour étudier Aristote, que la ressource des traductions arabes, retraduites en latin et par là doublement « traîtresses ». Saint Thomas, quoique non ignorant du grec, ne semble pas avoir eu de cette

l'un et l'autre n'hésiterait pas à choisir entre eux deux son maître. Avec Albert, on cherche, on se passionne; mais à suivre Thomas, on a un autre sentiment de sécurité! Le premier est grand; mais il est pleinement de son temps : Thomas d'Aquin semble être de tous les temps.

langue une connaissance suffisante pour se passer de version, et, l'eût-il possédée d'ailleurs, son milieu peu initié n'en eût pas comporté l'usage dans le long travail d'un commentaire suivi. Il fallait donc une traduction nouvelle. Peut-être cette nécessité explique-t-elle que saint Thomas, empressé à utiliser Aristote dès ses premiers travaux, n'ait entrepris ses commentaires proprement dits qu'assez tard.

C'est Guillaume de Mœrbeke qui fut son collaborateur pour la partie philologique. Résidant à Rome en même temps que lui, probablement de par la volonté formelle des papes, il prêta le concours de son érudition à une œuvre qui ne pouvait aboutir sans elle.

Les procédés de saint Thomas comme commentateur parurent à ses contemporains d'une nouveauté remarquable. *Quodam singulari et novo modo tradendi utebatur*[1]. Cette nouveauté consistait dans la méthode à la fois scrupuleusement analytique et hautement synthétique qu'il adoptait, serrant le texte au point de mettre en valeur les nuances les plus fugitives, ce qu'Albert le Grand n'avait su faire; enveloppant d'autre part dans des synthèses successives tous les ensembles, qu'Averroès avait entièrement négligés.

Comparé à ses deux émules, saint Thomas se montre d'une supériorité écrasante : de beaucoup plus exact que le premier; plus compréhensif que le second[2]; incomparablement plus lumineux que les deux ensemble et que tous ceux qui devaient suivre. Saint Thomas est le créateur de l'exégèse littérale du moyen âge. Il est à la fois le plus large et le plus précis des commentateurs. Aussi le voit-on appelé par plusieurs de ses contemporains *Expositor*, comme lui-même avait appelé Averroès *Commentator*. La première appellation est encore plus juste que la seconde; car c'est bien une *exposition*, aussi plénière et

1. Ptolémée de Lucques, *Hist. Eccl.*, l. XXII, c. xxiv.
2. Albert procède par grands traités systématiques à côté du texte. Averroès va toujours à la file, sans synthèses.

aussi fidèle que possible, que saint Thomas a voulu faire de son auteur. Dans ses *leçons,* les analyses du début semblent au premier abord fastidieuses. A nos yeux de gens pressés, ces divisions et ces subdivisions paraissent interminables. Mais qui voudra regarder de près à la teneur d'un texte *pressé de sentences,* comme s'exprimait Boëce « *sublimibus pressus sententiis* » et d'autre part enveloppé d'obscurités « *multis obscuritatibus involutus* [1] » sera reconnaissant à l'auteur du soin infini qu'il apporte à son analyse. Tel traducteur et commentateur célèbre traite Aristote comme un journaliste émettant une idée par page. Saint Thomas en voit deux dans un adjectif, et toute réflexion faite, elles y sont. A vrai dire, avec notre outillage moderne, avec des textes amendés, avec une connaissance plus complète de l'ambiance et des antécédents de la doctrine, on pourrait aujourd'hui mieux faire. Mais où est le génie pénétrant, modeste, nourri dès son enfance d'Aristote, porté par une tradition déjà riche, et consentant à refléter autrui sans nul souci de soi? Nous ne craignons pas de dire qu'en dépit de ce que l'érudition de notre siècle apporte de lumières précieuses à la compréhension d'Aristote, saint Thomas reste pour nous comme pour ses contemporains l'*Expositor* par excellence, à la suite duquel, sauf quelques points abandonnés aux disputes, on ne risque guère de s'égarer.

On sent de reste, après ce que nous disions, que tout ce travail textuel n'était pour saint Thomas que préliminaire. Il s'agissait d'utiliser la doctrine. L'utiliser, dis-je et non pas s'y livrer. A en croire certains critiques, ce dernier mot serait le vrai, et saint Thomas, comme d'ailleurs tout son siècle, ne serait qu'un philosophe à la suite. Rien n'est plus faux et plus contraire aux faits qu'une assertion pareille [2]. La raison vraie de l'attachement professé par les grands scolastiques à l'égard de la philosophie d'Aristote,

1. S. Th., *In Periherm.*, praef.

2. On lira avec fruit, à ce sujet, l'important travail de Talamo : *L'Aristotelismo della scolastica,* Napoli, 1873, trad. française de Vivès.

est celle qu'exprimait Albert avec tant de précision lorsqu'il écrivait : « Nous disons avec Averroès qu'il n'y a nulle autre cause pour laquelle les Péripatéticiens ont suivi *in pluribus* les chemins d'Aristote, si ce n'est parce que ses opinions concilient, ou à peu près, tout ce qui s'impose au philosophe : *Quia pauciora vel nulla inconvenientia sequuntur ex dictis ejus*[1]. Ces dernières expressions sont remarquables. Il s'agit pour le philosophe de systématiser la vie; d'exprimer le monde en termes abstraits dont les liens, serrés en jugements particuliers, puis en synthèses successives, doivent exprimer, autant que faire se peut, les vrais rapports des choses. En tirant trop d'une part, on risque donc toujours de fausser la trame. Que rien ne paraisse faussé; que chaque maille soit à sa place, chaque nœud serré comme il convient à la régularité du tout, chaque fil tendu de façon à rattacher à soi ce qui paraît s'y rattacher manifestement dans les choses, c'est une des marques les plus sûres de vérité. Dans un système où nul « inconvénient » n'apparaît, où les données communes sont respectées et conciliées au mieux, on aura bien de la peine à ne pas voir la vraie philosophie humaine.

C'est ce que crurent voir les grands docteurs du moyen âge dans la philosophie d'Aristote. Ce qui les frappa avant tout, c'est le caractère judicieux de cette philosophie; c'est l'exactitude de l'observation touchant les faits élémentaires; c'est la méthode dans les multiples déductions qui s'y appuient; c'est la sévérité scientifique de l'allure; c'est la tendance éminemment synthétique de l'ensemble.

D'ailleurs, ils n'en sont pas esclaves. Albert le Grand avait montré une véritable irritabilité à proclamer et à défendre sa pleine indépendance philosophique. « La préoccupation de quelques-uns au sujet des auteurs, disait-il, est bien inutile. Il n'y a que les Pythagoriciens qui aient suivi

1. *Met.*, l. III, tr. III, c. XI.

en tout l'opinion de leur maître. Les autres reçoivent volontiers les opinions d'où qu'elles viennent, pourvu qu'elles portent leur raison avec elles. La cause efficiente, en effet, est en dehors de la chose, et celle-ci ne doit pas être jugée par l'autre[1]. » « Il est honteux, écrit-il ailleurs, d'avancer quelque chose en philosophie sans en fournir la raison », et cette phrase est d'autant plus remarquable, où elle est placée, qu'il s'agit là d'un dogme[2].

Saint Thomas, plus tranquille d'expressions, n'est pas moins énergique. « L'argument d'autorité est de tous le plus infirme », répète-t-il toujours[3]. La sagesse, à ses yeux, « ne reçoit point les documents qu'on lui propose à cause de l'autorité de ceux qui parlent (*propter auctoritatem dicentium*) mais à cause de la raison qui appuie leurs dires (*propter rationem dictorum*), c'est pourquoi elle reçoit les choses bien dites et elle rejette les autres[4] ». Il n'estime point utile de s'enquérir si soigneusement de la pensée personnelle des auteurs, parce que, dit-il, « l'étude de la philosophie n'a pas pour but de savoir ce que les hommes ont pensé, mais ce qu'il en est de la vérité des choses[5] ». Il a le sentiment de la très grande supériorité d'Aristote sur tous les philosophes anciens y compris Platon ; il s'en explique à l'occasion ; en tout cas, il agit en conséquence, et l'on peut voir partout le poids qu'a pour lui une opinion claire du Stagyrite ; mais tout d'abord cet attachement ne lui a été imposé par personne, et le reproche qui en pourrait sortir s'évanouit par cela seul que s'attacher à Aristote et le défendre, dans les conditions que nous avons dites, était la preuve d'une originalité singulière. Ensuite, s'il prend Aristote pour base, saint Thomas ne s'en tient pas là. Il utilise Platon, soit en lui-même : il voulut commenter

1. *Phys.*, l. I, tr. II, c. IV.
2. *Periherm.*, l. I, tr. I, c. I.
3. I pars, q. I, art. 8, ad 2^m. — In VIII *Phys.*, lect. III.
4. *Sup. Boet. de Trinit.*, q. II, a. 3, ad 8^m.
5. In I lib. *De Coelo*, lect. XXII.

le *Timée*[1], soit à travers saint Augustin[2], Proclus[3], Boèce, les Arabes[4], et Aristote lui-même[5]. Il doit beaucoup aux Stoïciens en morale. Il ne se gêne pas pour s'écarter de l'autorité d'Aristote, toutes les fois qu'il croit avoir pour cela de justes raisons. S'il ne le fait pas plus souvent, la faute en est peut-être à l'extraordinaire sûreté d'un génie dont la puissance de déduction ne permet guère à qui adopte une fois ses principes d'échapper aux conséquences qu'il en tire.

Ce qui fait tort souvent à saint Thomas à l'égard d'Aristote, dans l'esprit des critiques, c'est que ceux-ci se divisent en deux classes : ceux qui connaissent assez bien Aristote, mais ignorent saint Thomas et ne peuvent juger équitablement de sa valeur propre ; d'autre part ceux qui ne connaissent Aristote que d'après saint Thomas lui-même, et se trouvent ainsi exposés à prêter au premier ce que le second y ajoute.

Nous pensons, quant à nous, que si Aristote revenait au monde, sans doute il ne signerait pas tout ce que dit saint Thomas ; mais loin de crier au plagiat, il éprouverait la joie d'esprit la plus profonde qui soit : celle d'être compris, et de se dépasser soi-même dans le génie d'un tel disciple.

1. Cf. la lettre de la Faculté des Arts de Paris au chapitre de Lyon au moment de la mort de saint Thomas. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartular.*, I, p. 504.

2. Saint Thomas utilise saint Augustin surtout en théologie ; mais il lui emprunte cependant une foule d'idées philosophiques, très spécialement dans sa métaphysique de Dieu et des *transcendantaux*, terrain de choix du platonisme.

3. Le livre des *Causes*, extrait de Proclus et commenté par saint Thomas, est d'inspiration platonicienne.

4. Les Arabes ne furent pas étrangers au platonisme. Le livre des *Causes* fut introduit par eux en Occident. Le livre de l'un d'entre eux, Avicebron, (*Liber fontis vitae*) procède de cette source, ainsi qu'Albert le Grand le remarque en plusieurs passages (Cf. MANDONNET, *op. cit.*, Appendices, p. 20).

5. Saint Thomas montre pourtant une certaine défiance à l'égard d'Aristote en tant que témoin de la tradition platonicienne. Il répète à plusieurs reprises qu'Aristote n'est pas toujours juste à l'égard des anciens philosophes, particulièrement Socrate et Platon ; qu'il combat très souvent leurs opinions en chicanant sur les mots plutôt qu'en s'attaquant aux choses, n'acceptant pas leurs façons métaphoriques de parler et affectant de prendre à la lettre des expressions manifestement symboliques.

Nous osons dire qu'en un sens saint Thomas est plus aristotélicien qu'Aristote, et que ce *plus* dans la communauté de pensée lui crée une valeur personnelle et une indépendance presque égales. Sorti par un vaste effort de génie d'un milieu très inférieur à soi, même en tant qu'il était représenté par Platon; pressé par mille questions nouvelles; gêné par des points de vue séculaires non encore périmés, Aristote ne sut pas toujours dégager pleinement ses propres principes. Aussi voit-on après lui sa doctrine, au lieu de se développer et de se parfaire, s'avilir peu à peu aux mains de ses disciples, et sa métaphysique admirable se réduire insensiblement aux proportions d'une physique élevée sans doute, mais aux préoccupations de plus en plus absorbantes[1]. Saint Thomas relève la doctrine et l'enrichit sans mesure. Il est le disciple introuvable, capable de porter le poids de ces abstractions puissantes que les disciples immédiats avaient laissé choir. Il manie d'une main ferme, elle-même créatrice d'effort, les rouages d'un système complexe au point de faire plier les intelligences les plus vigoureuses. Il écarte les obscurités, fixe les incertitudes qui dans les matières les plus graves planent sur la pensée aristotélicienne. S'il « baptise » quelquefois le système, semblant dire : Voilà ce qu'il faut comprendre, plutôt que : Voilà ce qu'Aristote pensa, ces bienveillances s'expliquent et se pardonnent; car la fidélité du disciple n'est pas celle de l'historien. Celle-ci s'en tient au fait; l'autre peut remonter jusqu'au droit, et parmi les traditions diverses s'attacher à celle qui est plus vraie comme se raccordant mieux au système jugé vrai, sinon à la pensée toujours partiellement déficiente qui le vit naître.

En résumé, les sources philosophiques de saint Thomas sont aristotéliciennes tout d'abord; platoniciennes secondairement; universelles par surcroît. Les noms d'auteurs

1. Cf. Clodius Piat, *Aristote*, conclusion.

qu'il écrit le plus volontiers ont été cités par nous [1]. Son maître Albert est une source immédiate où il puise avec abondance. Ne prétendant nullement accomplir ici une œuvre d'érudition [2], nous nous en tenons à ces brèves remarques, pour aborder de suite l'exposé des thèses qui forment la philosophie propre de saint Thomas.

1. Il y faut joindre, parmi les Aristotéliciens, Théophraste, Thémistius, Némésius, Alexandre et Simplicius; plus près de lui, les deux Juifs arabisants Isaac et Moïse Maïmonide.

2. D'autres ouvrages de la *Collection* portent formellement sur les sources arabes et juives auxquelles a puisé saint Thomas.

LIVRE PREMIER

L'ÊTRE

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTAPHYSIQUE, SCIENCE DE L'ÊTRE

Pour saint Thomas comme pour Aristote, la métaphysique ou *philosophie première* représente le point culminant de la science. Elle offre à l'esprit humain son objet de curiosité le plus élevé; elle lui ouvre sur la destinée les perspectives les plus larges. C'est elle qui est la *sagesse* par excellence; les autres sciences ne participent que d'une façon lointaine ce beau nom. Même la morale et même la science sociale ne peuvent lui disputer la prééminence. Elles ne le pourraient que si l'homme, dont s'occupent ces sciences, se trouvait au sommet de tout[1].

Sur la nécessité d'une telle science, *science de l'être comme tel et de ses premières causes*, saint Thomas n'a pas les hésitations qui troublent les esprits modernes. Il lui semble évident que le savoir ne se peut intégrer simplement par l'assemblage des sciences particulières, pas plus que l'architecture ne se peut intégrer, sans de nouveaux principes et une considération propre, par l'assemblage des

1. In VI *Ethic.*, lect. VI. — C'est à ce dernier point de vue que se placent les partisans de la *religion de l'humanité*, quand ils prétendent avec A. Comte que la science sociale est la première des sciences.

métiers. Chaque métier a sa matière et ses lois; mais l'architecture qui les utilise a les siennes qui dominent les premières. Ainsi chaque science a ses principes et son objet spécial; mais l'ensemble des sciences, pour être vraiment un ensemble, doit avoir des vues propres sur l'objet intégral du savoir, et il doit avoir des principes qui soient un fondement commun pour l'édifice des connaissances humaines.

N'est-il pas clair qu'aucune science particulière n'épuise par elle-même la matière qu'elle envisage? Les mathématiques envisagent l'être en tant que soumis à la quantité; la physique l'envisage en tant que soumis au changement : qui le considérera en tant qu'il abstrait de l'un et de l'autre, en tant qu'il est être et soumis aux conditions générales de l'être[1]? En second lieu, toute science particulière part de données initiales et accepte des postulats. Aucune ne considère comme lui appartenant la discussion des principes tout premiers de l'être et de la connaissance; car ces principes étant communs à toutes les sciences, il n'y a aucune raison pour que l'une d'elles, à l'exclusion des autres, en entreprenne l'examen et la défense. Chacune en use selon ce qui convient au genre d'objets qu'elle considère; aucune selon leur amplitude totale, en tant qu'ils sont vraiment *principes*[2]. Les justifier ou tenter de le faire, ce serait pour le physicien, le mathématicien ou l'astronome, sortir manifestement de sa science, et comme ce ne serait entrer dans aucune autre, il faut que ce soit pour passer sur un terrain commun, celui des *passiones communes entis*, auquel on ne peut renoncer sans laisser toute connaissance inachevée, provisoire, injustifiée au fond, et pour l'esprit bien fait, inacceptable.

Aussi cette attitude violente n'est-elle vraiment tenue

1. In IV *Metaphys.*, lect. I, *med.*; l. XI, lect. VII, *fin.*; II, dist. III, q. III, 2 *corp.*
2. In IV *Metaphys.*, lect. V; lib. VI, lect. I, *princ.*

par personne. Ceux qui répudient en paroles la métaphysique font de la métaphysique plus que les autres : métaphysique négative quelquefois, mais qui n'en est pas moins systématique et à sa façon affirmative ; métaphysique positive souvent ; mais arbitraire, confuse, sans principes éclaircis, et trompant ses auteurs, malheureusement aussi ses disciples, par des allures et un langage que leur parenté avec la méthode et le vocabulaire des sciences naturelles voudrait faire paraître empruntés aux connaissances dites *positives*. On en arrive alors à ce paradoxe d'avoir rayé du nombre des connaissances humaines une discipline qu'on prouve soi-même leur être indispensable, et de n'avoir méconnu la métaphysique que pour se dispenser de l'étudier, sans se dispenser pour cela de s'en servir[1].

A fortiori la métaphysique s'impose-t-elle, s'il existe, au-dessus des objets des sciences naturelles et mathématiques, des objets *transphysiques* dont l'analyse complète des réalités sensibles nous révèle l'existence, et que nous pouvons étudier indirectement en partant des êtres sensibles. A ce titre, il doit y avoir au rang des connaissances humaines non seulement une *métaphysique* proprement dite et une *sagesse* ou *philosophie première,* mais une *théologie* dont l'effort secondaire consistera dans l'étude des *intelligences séparées*, et dont la fin dernière sera la connaissance de Dieu par ses œuvres[2]. Il faut observer seulement que ces trois appellations doivent appartenir à une seule et même science, en dépit d'apparences subtiles que saint Thomas déjoue en anticipant sur ses thèses les plus profondes.

Les intelligences séparées et Dieu lui-même étant *formes pures* (si tant est que le mot *forme* ait un sens appliqué à Dieu[3], ces natures sont connaissables par elles-

1. *Ibid.* et *passim.*
2. In *Metaphys.*, *prooemium*, et lib. XI, lect. vi, *in fine;* l. I, lect. i, *in fine*; III *C. Gentes*, cap. xxv, 8.
3. Cf. *infra*, l. II, ch. iii, C.

mêmes, pourvu que le connaissant leur soit proportionné[1]; ce qui veut dire qu'elles sont objet d'intuition, mais qu'il n'y a pas, à proprement parler, de science qui les étudie en elles-mêmes « *in ipsis essentiis* ». Toute science procède *ex prioribus*, c'est-à-dire en partant de principes pour aboutir à des conséquences, et il n'y a pas de principes où un esprit puisse s'appuyer pour arriver à la connaissance des formes pures. Les sciences spéculatives ne peuvent donc les avoir pour objet direct. On en peut démontrer quelque chose, à savoir qu'elles sont et qu'elles ne sont rien de ce que nous manifeste l'expérience; on peut leur attribuer par similitude (*secundum similitudinem*) certaines qualités dont nous prenons l'idée dans ce que nous voyons; mais ce travail d'esprit s'appuie sur des objets qui ne sont pas principes à leur égard : ce sont elles au contraire qui en sont les principes, et puisque c'est à la même science qu'il appartient de considérer une chose et ses principes, c'est donc à la même science qu'il appartient d'étudier l'être abstrait et les natures immatérielles.

A vrai dire, la matière (*subjectum*) dont on traite en métaphysique, ce n'est ni Dieu ni les substances séparées, mais seulement l'être en général, dont Dieu et les substances séparées sont les causes premières. En d'autres termes, il n'y a pas de théologie naturelle en dehors de la métaphysique générale[2].

1. Cf. *infra*, *ibid.*, K.
2. I *Poster.*, lect. XLI; *in Trinit.*, V, 4; et *Metaphys.*, *prooemium*.

CHAPITRE II

LES DIVISIONS DE L'ÊTRE

LES TRANSCENDANTAUX

Donc, la métaphysique étant la science de l'*être* et des principes de l'*être,* il faut se demander comment envisager cette notion, titre premier inscrit sur le tableau universel.

L'être, c'est ce *qui est* « cujus actus est esse » : nous ne pouvons pas définir par quelque chose d'antérieur l'idée de toutes la première. Aux yeux de l'école thomiste, l'être est le *primum cognitum*, en ce sens que rien ne peut être connu par l'intelligence — fût-ce même le néant — autrement que sous la dépendance de cette idée initiale qui, à la manière d'un vague et confus réceptacle, renferme et réunit toutes les autres[1].

Mais en raison de sa généralité même, une telle notion laissée à soi est condamnée au vide absolu : elle n'exprime rien de distinct, rien de saisissable. Le panthéisme antique, qui a voulu réaliser l'être, constatant par ailleurs sa généralité a été amené à dire : *L'être est un,* et à ne voir dans la diversité des substances et des phénomènes que de pures apparences. Il faut donc dire que l'idée d'être est en soi une simple accolade ; que l'être n'a de sens défini que dans ses espèces, à savoir les *catégories*, ce qu'on exprime en disant que l'être est une notion *analogue* et non *univoque*[2]. Ce qui est univoque, en effet, c'est

1. Iª pars, q. LXXXV, art. 3. Quaest., I, *De Verit.*, art. 1. S. T. I. XVI. 3

2. I, *De Verit.*, art. 1 ; I *C. Gentes*, c. XXXII et XXXIV ; VII, *De Pot.*, a. 7 ; VII, *De Malo,* art. 1, ad 1m ; IV *Metaphys.*, lect. III ; II *Métaphys.*, lect. III, et *passim.*

ce qui est participé par plusieurs selon une *raison* identique : *secundum eamdem rationem*[1]. Ce qui est *équivoque*, c'est ce qui est participé selon des *raisons* entièrement diverses, le mot seul restant commun. L'*analogue* est intermédiaire et se dit d'une notion réellement commune, créant des rapports vrais entre les termes qu'elle relie, sans que d'ailleurs ils la participent de la même manière. L'unité de l'être est de ce dernier genre : c'est une unité d'analogie, tout ce qui se peut désigner étant *être*, et présentant comme tel des propriétés communes et de réels rapports, mais sans former pour cela une unité réelle, sous l'accolade qui les unit. N'est-il pas clair que si l'être était *un* dans ses participations diverses, il faudrait, à moins de verser dans le panthéisme, trouver en dehors de lui des *différences* qui pussent en diminuer l'amplitude (*contrahere*) et le ramener à des genres inférieurs ou à des espèces. Or où trouver une *différence* où l'être ne soit pas inclus, l'être étant *transcendant*, et la notion la plus *commune* de toutes[2]? Par ailleurs, la substance est être *par soi;* l'accident est être *par elle;* il est être d'un être, *ens entis*, plutôt qu'être lui-même, tellement que dans sa définition propre il faut faire intervenir la substance. Or comment concevoir que deux *univoques* se définissent l'un par l'autre, alors qu'être univoques, c'est participer *ex aequo* une notion commune? Il y a donc là une double façon d'être où l'on ne saurait ne pas voir une différence transcendantale.

Nous voici donc en face d'une première notion négative : l'être n'est pas un *genre*[3]. Et cependant on ne peut rien concevoir si ce n'est « par addition » à cette notion universelle. Elle est « ce en quoi se résolvent toutes nos conceptions ». Comment concevoir qu'elles en descendent, et

1. C'est-à-dire de façon à ce que l'attribution réponde dans les deux cas à un même concept.
2. In I, dist. XXII; quaest. I, art. 3, ad 2am; a pars, q. III, art. 5.
3. III *Met.*, lect VIII; I *C. Gentes*, c. XXV.

comment de cet être, obtenu par voie de résolution « *per viam resolutionis,* » arrivera-t-on, par le procédé inverse « *per viam compositionis* » à retrouver la réalité totale et à reconstituer la nature?

L'addition à l'être peut se faire de deux manières : par l'analyse des propriétés qui appartiennent à tout être, mais que le mot *être* n'exprime point par lui-même, et par la recherche des modes fondamentaux selon lesquels l'être se manifeste en diverses formes[1].

Le premier cas n'enlève à l'idée générale d'être rien de sa transcendance et de son caractère premier; elle rend néanmoins cette notion plus utilisable et l'enrichit de notions nouvelles.

On peut ajouter à l'être, en effet, premièrement en le concevant comme relatif à lui-même considéré comme essence, et alors à l'idée d'être s'ajoute l'idée de *chose*, la chose étant *ce qui est* et l'être étant son *acte*[2]. Deuxièmement, on peut le concevoir en rapport avec le non-être, idée corrélative : d'où naît l'idée d'*opposition*, première racine de la *division transcendantale*, laquelle donne lieu à cette expression de sens plus restreint : *quelque chose* (*aliquid, aliud-quid*), et qui, niée à son tour par une nouvelle opposition corrélative, engendre l'idée d'*unité*[3]. Une chose *une*, en effet, est une chose indivise en soi, divisée par rapport aux autres, de sorte que ces trois notions élémentaires : la *chose,* le *quelque chose* et l'*indivis* concourent à intégrer la première grande notion transcendantale issue de l'idée d'être et applicable à tout être, à savoir l'idée d'*unité*[4].

En troisième lieu, on peut concevoir l'être en rapport avec la connaissance et avec l'appétit qui lui est consécutif. Sa transcendance n'y perdra rien encore; car l'âme, prise en général, a rapport à tout, pouvant devenir tout par la

1. Quaest. I, *De Verit.*, art. 1.
2. *Ibid.*
3. X *Métaphys.*, lect. IV, *med.*
4. IV *Métaphys.*, lect. III; *Quodl.* 10, art. 1, ad 3m; q. I, *De Verit.*, art. 1.

connaissance : « *quodammodo est omnia* », et l'appétit peut la suivre en toutes ses démarches. Il y a donc lieu d'envisager soit à l'état réel soit à l'état possible la concordance ou la non-concordance de l'être et de la puissance connaissante ; la convenance ou la non-convenance de l'être avec l'appétit. Dans le premier cas, la concordance s'appelle le *vrai*, la non-concordance le *faux*. Dans le second cas, la convenance est le *bien* et son contraire le *mal*.

L'unité, la vérité et la bonté, tels sont donc les trois attributs que nous disons appartenir à l'être, à l'être *comme tel*, avant toute dégradation de sa notion par une division quelconque en catégories. On aperçoit déjà que leurs contraires : la multiplicité, l'erreur, le mal seront rangés par cette philosophie dans la classe du *non-être*. Mais il faudra approfondir cette notion.

Ces trois *propriétés* sont ce qu'on appelle, en philosophie thomiste, les *transcendantaux*. On y peut ajouter la *beauté*, dont il est moins souvent question, mais qui n'en a pas moins sa place marquée dans le système. Elle exprime l'être en tant qu'il a rapport aux puissances connaissantes, mais non pas selon qu'elles connaissent simplement, ce qui appartient au vrai, mais selon qu'il s'éveille en elles, sous le contact idéal de la contemplation, une complaisance qui tient à ce que d'une certaine manière elles s'y retrouvent. Le sens et l'intelligence sont faits pour juger de l'ordre et de la raison dans les choses, et à cause de cela ils sont eux-mêmes ordre et raison dans leur constitution première. Or, toute connaissance ayant lieu par assimilation à l'objet[1], et par suite la connaissance du semblable étant faite pour éveiller une complaisance dans l'âme qui prend conscience de cette similitude, l'ordre et la raison dans les choses, leur vérité et leur bonté, leur rectitude fait naître en la puissance qui contemple un sentiment spécial qu'on appelle le sentiment de la beauté[2].

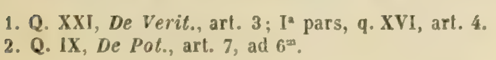
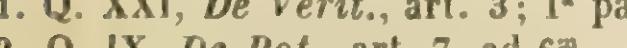
1. Cf. t. II, l. V, ch. II.
2. Iª pars, q. V, art. 4, ad 1m; Iª IIæ, q. XXVII, art. 1, ad 3.

Dans quel ordre classer les notions transcendantales ? — Immédiatement au-dessous de l'être se place l'unité ; ensuite la vérité, ensuite la beauté, et, venant toute dernière, la bonté. La raison en est que la bonté suppose dans l'être de quoi nous perfectionner non pas seulement par une communication idéale, ainsi que la vérité ou la beauté, mais par une communication des richesses positives que l'être renferme. Aussi la recherche du bien suppose-t-elle, chez nous, la connaissance préalable de l'être envisagé comme vrai, tout comme, inversement, le vrai appréhendé provoque en nous l'appel au bien. Le bien ajoute donc au vrai et le présuppose. Et il en est de même de la beauté, qui a rapport, elle aussi, à la connaissance, en y joignant toutefois, dans la joie de la contemplation, un aspect de bien qui la fait intermédiaire entre les deux termes. D'autre part, la vérité présuppose l'unité ; car rien ne peut entrer dans l'esprit sans être *un* en lui-même ou être pris comme tel, et connaître quelque chose qui n'est pas un, c'est ne rien connaître, a dit Aristote.

Il faut remarquer toutefois que s'il s'agit de classer ces notions non plus d'après ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais en regardant à leur participation effective, on verra l'ordre se renverser. Le bien est participé par tout être, alors que le vrai ne s'adresse qu'aux seuls connaissants, et, même en ces derniers, le vrai n'est participé que par intervalles, et postérieurement à l'action du bien, lequel se reflète en nous par le fait même que nous sommes[1].

Il va de soi enfin que les distinctions que l'on vient d'établir sont purement rationnelles. Si elles prétendaient à diviser l'être, au lieu d'en expliquer simplement les aspects, comment seraient-elles *premières,* ainsi que l'être lui-même est *premier;* comment seraient-elles transcendantales[2]?

Bien plus, la relation même qu'on attribue ainsi à l'être 



1. Q. XXI, *De Verit.*, art. 3 ; Iª pars, q. XVI, art. 4.
2. Q. IX, *De Pot.*, art. 7, ad 6m.

par rapport au connaître et au vouloir n'est relation réelle que de notre part à nous : elle ne l'est point de la part de l'être. L'être est en soi, et ne se réfère à nous par aucune réelle dépendance. C'est nous qui dépendons de lui, sous le rapport du vrai et du bien, comme de notre mesure et de notre agent de perfection. Par suite, quand nous disons que l'être est bon ou vrai *par rapport à nous,* cela veut dire, au fond, que nous devenons, nous, bons ou vrais de par notre rapport avec lui [1].

A. — L'UNITÉ.

Reprenons l'une après l'autre les grandes notions transcendantales dont nous venons de montrer l'origine. La première, l'unité, avait donné lieu, dans l'antiquité, à des polémiques célèbres. Pythagore et Platon avaient bien vu que l'unité n'ajoute à l'être rien de réel, mais qu'elle le signifie en tant que chaque chose existante ou conçue est nécessairement envisagée, sous peine de ne plus mériter le nom d'être, comme indivise en soi et divisée par rapport à tout le reste. Qu'est-ce, en effet, qu'un être sans unité ? Tout être est simple ou composé. Ce qui est simple est *un* aussi bien en acte qu'en puissance, puisqu'il est indivis et indivisible. Ce qui est composé est divisible; mais qu'on le suppose divisé et il n'est plus lui-même : un carré divisé donne lieu à deux triangles; un caillou cassé en deux n'existe plus comme tel, on n'a plus que deux débris. L'être de chaque chose suppose donc son indivision, et c'est pourquoi tout être constitué, comme il résiste à la destruction de son être, résiste à la destruction de son unité [2]. Mais ces philosophes ignoraient les *catégories* ou en méconnaissaient la valeur. Ils ne savaient pas distinguer entre l'unité transcendantale, sous-entendue dans leur pen-

1. Q. XXI, *De Verit.*, art. I, *med.*
2. Iª pars, q. XI, art. 1.

sée quand ils disaient : L'unité se confond avec l'être, et l'unité principe du nombre, qui obsédait par ailleurs leur esprit. De là une équivoque, qui entache toute la philosophie de ces grands hommes.

Au lieu de faire de la quantité un genre à part, dont le nombre serait une espèce et l'unité le principe de cette espèce, ils firent de la quantité un transcendantal, et le nombre, issu de l'unité identique à l'être, devint ainsi la substance même des choses[1].

La division de l'être en catégories, dont nous établirons plus loin le principe, écarte cette illusion. La quantité n'est qu'un mode d'être entre plusieurs autres : ce n'est point une propriété générale de l'être. Ainsi la substance n'est point par elle-même quantité, et elle n'a rien à voir avec le nombre. Le nombre, s'il l'affecte, n'est à son égard qu'un *accident*. Il en est donc de même de l'unité principe du nombre[2].

Notre unité transcendantale est tout autre. Elle est à la première ce que serait le bien en général par opposition au bien moral, règle des seules actions humaines. Transcendantal signifie qui domine tous les genres et les qualifie tous : l'unité ainsi conçue a donc cours dans tous les domaines ; elle qualifie ce qui est, en tant que nécessairement indivis : indivis, dis-je, non pas quantitativement, ce qui serait ramener l'unité à un genre ; mais de toute division applicable à l'être envisagé en son amplitude.

Or, l'être ne se divise point comme la quantité. Ce n'est point par morcellement que s'y introduit la multiplicité, c'est par *oppositions formelles*, c'est-à-dire par la distinction même des *essences*, qu'elles soient contraires ou qu'elles soient simplement différentes; qu'elles soient douées de positivité ou qu'elles soient simplement relation[3].

1. I pars, q. XI, art. 1, ad 1m; q. IX, *De Pot.*, art. 7, *init.*
2. *Ibid.*, et X *Met.*, lect. III, *fin.;* Ia p., q. XXX, art. 3 et *saepe alibi*.
3. Ia pars, q. XXX, art. 3; q. IX *De Pot.*, art. 5, ad. 9m; In III *Phys.*, lect. XII.

On voit ici apparaître un des points de vue fondamentaux de tout le système, et en dépit des divergences signalées à l'instant, c'est bien de Pythagore et de Platon, à travers Aristote, que procède cette conception de l'être à laquelle se rattachent toutes les grandes thèses thomistes. L'être est conçu comme une nature indéfinie par elle-même et qui s'épanouit en *essences* [1]. Toute chose a son essence, qui détermine sa part d'être[2]. La totalité des essences, réelles ou possibles, serait comme une intégration de l'être total, et elle épuiserait sa notion; mais ce n'est là qu'une *limite* qu'aucune puissance, même divine, ne pourrait atteindre. De même qu'après tout nombre il y a toujours un nombre; que nulle grandeur n'épuise l'idée de grandeur, ainsi l'épanouissement de l'être en *essences* est par nature sans terme. L'être est inépuisable; ses virtualités, qu'on appelle les *possibles*, représentent un infini. Or l'*unité*, c'est, pour chacune de ces *formes* de l'être, cette propriété d'être elle-même; d'être indivise en soi et divisée, de la façon qu'on vient de dire, à l'égard de tout le reste. Dès lors, la formule fatidique : L'être et l'un se confondent : *ens et unum convertuntur* devient une évidence.

Une évidence encore, c'est qu'il y aura unité partout où il y aura être, et dans la même mesure, de sorte que la multiplicité elle-même ayant comme telle son être, aura son unité, sans qu'il y ait là contradiction d'aucune sorte. Rien n'est multiple absolument; autrement, on n'en parlerait point, puisqu'en parler c'est déjà le concevoir comme *un*, l'*un* seul étant intelligible. Seulement, ce qui est *un* sous un certain rapport peut être multiple sous un autre. Par exemple, ce qui est un en essence peut être divisé selon ses attributs; ce qui est un quant au sujet peut être multiple en accidents; ce qui est un en acte peut être multiple en puissance; ce qui est un comme tout peut être multiple

1. In X *Métaphys.*, lect. III, *in fine;* In I *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 3, *circa medium.*
2. *Ibid., et Quodl.*, VI, art. 1, *init;* II *C. Gentes*, c. XCVI.

quant à ses parties. Dans tous ces cas, on dira que la chose considérée est une *simpliciter;* qu'elle est multiple seulement sous un certain rapport (*secundum quid*). Inversement, ce qui est multiple en soi peut être un dans l'idée qu'on s'en fait; ce qui est multiple une fois réalisé peut être un dans sa cause; ce qui est multiple en nombre peut être un en espèce, et dans ce cas on dira qu'il y a multiplicité absolument parlant (*simpliciter*) et qu'il y a unité sous un certain rapport. Mais dans ces mêmes cas on dira que la chose dont on parle est *être* seulement sous le rapport envisagé, et en réalité *non-être;* car ce n'est pas exister vraiment que d'exister seulement dans la raison; ce n'est pas exister non plus que de se retrouver soi-même uniquement dans ses causes, et pas davantage on n'attribue l'existence à l'espèce *une*, en dehors des individus. On voit donc que dans tous les cas, ces deux notions se suivent. L'être n'est divisé par l'un et le multiple que si l'on parle d'unité absolue et de multiplicité relative. S'il s'agissait de multiplicité absolue, on sortirait de l'être, on ne le diviserait pas; ou, si l'on veut, on tomberait dans un être *relatif* qui serait en réalité un non-être. D'où, de nouveau, la même conclusion obtenue par cette contre-épreuve : L'être et l'un sont pleinement identiques[1].

Un corollaire de cette thèse, c'est que tout ce qui dépend d'autre chose dans son être en dépend dans son unité. Ainsi l'*accident*, greffé sur la substance et lui empruntant son être, sera un ou multiple selon l'unité ou la multiplicité du sujet qu'il affecte[2]. Ainsi encore l'effet dépendant de sa cause dans son être, son unité en dépendra dans une mesure égale. On en conclura que l'effet du hasard, n'ayant point de cause propre déterminée à le produire, n'aura point d'unité et ne sera point à proprement parler un être [3]. On

1. Iª pars, q. XI, art. 1 et 2, *cum arg.;* q. XXX, art. 3, *cum arg.;* q. IX, *De Pot.*, art. 7.
2. Cf. *infra*, ch. III, C.
3. Cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. III.

en conclura encore que le monde étant l'effet d'une cause *une* agissant par intelligence, doit être lui-même *un*, à savoir d'une unité d'ordre[1].

Ainsi encore l'âme humaine dépendant de la matière dans son opération, mais non pas dans son être, pourra garder son unité, celle de son corps étant détruite, et on la dira incorruptible ou *indissoluble*[2].

Ainsi encore, tout être existant par sa *forme* et tenant d'elle son unité, on en déduira que le *mixte*, qui manifeste son unité par des propriétés vraiment spécifiques, possède une *forme* propre, sous laquelle les composants ne se retrouvent plus qu'à l'état virtuel, non *en acte*[3]. On en déduira encore que certains animaux ayant une forme multiple en puissance, en raison de la simplicité des dispositions qu'elle requiert, seront eux-mêmes multiples en puissance : d'où la scissiparition. Les cas du même genre se trouveraient en foule.

Un autre corollaire de la même doctrine, c'est que le degré de participation à l'être déterminera le degré de participation à l'unité, de telle sorte que l'échelon le plus bas de nous connu, la matière pure ou *matière première*, n'aura par elle-même aucune unité, mais sera au contraire le siège de la multiplicité pure, source de la division homogène, de toutes la plus grossière, puisqu'elle divise sans avantage pour l'être et va plutôt vers le néant par émiettement de son support, alors que la division *par formes opposées* multiplie, en l'épanouissant, la richesse de l'être. La multiplicité transcendantale tiendra le milieu entre la forme inférieure de la multiplicité et l'unité pure. Elle aura pour imperfection que chacun de ses termes n'étant point à lui-même son être, puisque de l'être il ne réalise qu'une *forme*, il laissera place à d'autres manifestations *complémentaires*, qui seront à son égard des *limites*.

1. Cf. *infra*, l. III, ch. II, A.
2. Cf. *infra*, t. II, l. V, ch. IV. A et B
3. Cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. I, Ab.

L'unité pure sera réalisée par l'*Être premier*, qui, étant être pleinement, et n'ayant point *d'essence* qui le limite, contiendra tout en soi de ce que les autres êtres réalisent sous forme multiple, et sera donc pleinement un, ou pour mieux dire, l'*Un*.

Ce n'est d'ailleurs pas seulement quant à leur positivité que toutes choses subiront la loi de l'un et du multiple proportionnellement à leur être, c'est également quant à l'évolution qui les mesure. Les êtres matériels, soumis au changement dans leur substance même, ne possèdent point en bloc la part d'être qui leur est attribuée : ils la poursuivent, si l'on peut ainsi dire, d'une poursuite permanente, et à mesure qu'ils l'atteignent, ils la perdent : leur vie est une perpétuelle mort. Il s'ensuit que leur durée sera une multiplicité *réelle*, et par surcroît une multiplicité *indéfinie*, comme le mouvement et la matière indéfiniment divisibles. Or c'est bien là une fois encore la multiplicité à l'état parfait et le minimum d'unité supposable [1]. Les choses immatérielles, en tant que telles tout au moins, n'évoluant point selon leur substance, n'auront point par elles-mêmes de *durée*, à moins qu'on ne prenne ce mot dans un sens élargi, négatif par rapport à l'autre, auquel cas on appellera cette mesure de durée *aevum*, pour signifier son immobilité permanente. Il y aura donc là *unité* foncière, et c'est seulement parce que, possédant à la fois tout *leur* être, ils ne possèdent néanmoins pas tout l'être, que les *aeviterna* seront soumis à l'évolution, et donc, sous ce rapport, à une durée multiple. Cette multiplicité, relative à leurs *puissances*, que l'indigence du dedans lance au dehors à la poursuite de l'être assimilable, tiendra le milieu encore entre la multiplicité temporelle et l'immobilité divine. Enfin, l'*Être premier*, n'ayant rien à acquérir, puisqu'il possède la plénitude non seulement de *son* être, mais de

1. Cf. *infra*, l. II, ch. III,

l'*être*, ne sera soumis à l'évolution d'aucune manière, et si l'on veut lui appliquer encore l'idée de durée, par une analogie tirée de ses créatures, on devra dire que cette durée est indivisible, donc pleinement *une*, et ce sera l'*éternité*[1].

Nous avons dit que l'unité transcendantale est tout autre, en elle-même, que l'unité principe du nombre. Elles ne sont pas cependant sans rapport. Ce qui caractérise la première, c'est l'*indivision* seule, d'où son application à tous les genres. Ce qui caractérise la seconde, c'est la notion de *mesure;* mais de mesure *homogène*, car cela n'est pas mesure réelle qui n'est pas homogène au mesuré : d'où son application à la seule quantité, la multiplicité homogène ne se pouvant trouver que là où se trouve la matière, dont la quantité est la propriété toute première[2]. Mais de même que l'unité, qui est par elle-même mesure du *nombre*, s'applique secondairement aux mesures spatiales, temporelles ou cinétiques, en tant que le continu y est impliqué et que le continu est un nombre en puissance, ainsi, bien que cette fois par analogie seulement (*per quamdam similitudinem*), à l'unité transcendantale pourra être attribué le rôle de mesure, et cela non seulement dans le genre quantité, mais dans tous les genres[3]. Il est clair, en effet, que le nombre impliquant l'idée de mesure, on en pourra appliquer la notion à tout ce qui est mesurable pour autant qu'il est mesurable, et toutes choses sont mesurables selon que de près ou de loin elles participent la quantité, par conséquent la divisibilité. Or la multitude transcendantale naît de l'opposition des *formes* en lesquelles se divise l'être, et bien que ce ne soit pas là une division proprement dite, puisque l'être n'est pas homogène, et que même il n'est pas un *genre,* c'est bien pourtant une division d'une certaine espèce, et par analogie nous pou-

1. Cf. *infra, loc. ult. cit.*
2. Cf. *infra*, ch. III, D.
3. In V *Met.*, lect. VIII, *med.;* lib. X, lect. II.

vons dire que les formes qu'elle divise composent un nombre. Il faut seulement remarquer avec soin que le nombre ainsi produit est abstraction pure, puisque le divisé lui-même est un abstrait; puisque notre esprit seul appréhende l'unité de l'être, et puisqu'il ne saurait y avoir *réellement* de commune mesure entre les choses que la communauté de matière n'unit point. Le nombre prédicamental, au contraire, est une réalité de la nature [1]. Le thomisme marque la différence entre ces deux cas en réservant le plus souvent le mot *nombre* à la pluralité matérielle, et le mot *multitude* à la pluralité transcendantale. A la première s'applique tout le travail des mathématiques; si la seconde en profite indirectement, c'est par analogie encore, en tant que la division issue de l'opposition des formes suit la même loi que la division quantitative, et que les multiplicités résultantes sont donc proportionnelles [2].

B. — LA VÉRITÉ.

L'idée la plus générale de la vérité est celle-ci : Ce vers quoi tend l'intelligence (*in quod tendit intellectus*). Or la tendance dont on parle consiste non dans un mouvement centrifuge, comme celle de l'appétit courant au bien; mais dans un mouvement centripète, l'esprit se recueillant en son centre pour y prendre contact avec le dehors introduit en lui par les sens. C'est pourquoi nous disions plus haut que le *bien*, terme du mouvement de l'appétit, se trouve proprement dans les choses, alors que le vrai, terme du mouvement de l'intellect, a son siège propre en celui-ci.

Toutefois, de même que le bien résidant dans les choses qualifie l'appétit qui se réfère à lui, ainsi le vrai, qui réside

1. Cf. *infra*, ch. III, F.
2. « Species multitudinis sunt secundum species numerorum. » Iª pars, q. VII, art. 4.

en l'intelligence, qualifie les choses mêmes en tant qu'elles se réfèrent à nous. Nous savons, à vrai dire, que la relation des choses à nous n'est rien qui soit en elles. De cette relation, c'est nous qui sommes le sujet. La philosophie de saint Thomas est réaliste, en ce qu'elle conçoit toutes choses comme vivant de leur vie propre, et considère comme accidentel à leur être qu'il soit ou non connu de nous. On n'en dira pas moins, songeant aux relations idéales que nous entretenons avec les choses, que ces dernières sont *vraies*, en tant que conformes à l'idée que nous nous en sommes faite. Comme si l'on dit d'un homme : C'est un vrai homme, pour exprimer que l'individu ainsi qualifié répond pleinement à l'idée que nous nous faisons de l'homme.

Toute une philosophie de la vérité et toute une esthétique pourraient déjà sortir de ce point de vue. Mais il y a plus. S'il est accidentel aux choses d'entretenir des rapports avec *notre* intelligence, celle-ci n'étant à leur égard ni cause, ni règle, ni rien de ce qui peut établir une relation réelle, il n'en va plus de même si nous parlons de l'intelligence créatrice. La connaissance que Dieu a des choses ne lui vient point des choses : ce sont les choses qui viennent de la connaissance que Dieu en a (*Scientia Dei est causa rerum*). Telle la maison procède des conceptions de l'architecte, et le regard intérieur de l'artiste juge son œuvre après l'avoir créée, bien loin d'en recevoir nulle lumière. Toute chose est donc liée à l'intelligence divine comme à sa source; elle en dépend *essentiellement;* là est donc aussi sa norme première. Ce n'est qu'indirectement, en tant que notre intelligence est un reflet de l'intelligence créatrice, que la vérité des choses est relative à nous et en dépend d'une certaine manière. Ainsi Aristote disait que le sage est la mesure du bien et qu'à lui appartient le règne ; ainsi saint Thomas dira du Christ Homme qu'il est « quasi quædam lex et quædam justitia animata[1] ». Mais le jugement principal à porter sur une chose ne doit

1. Iª pars, q. LIX, art. 2, ad 1ᵐ.

point se fonder sur l'indirect et le secondaire, pas davantage sur l'accidentel, et puisqu'il est accidentel aux choses d'être jugées par nous dans leur vérité, puisque ce n'est qu'indirectement et par participation que nous en sommes juges, la vérité transcendantale consistera premièrement et à proprement parler dans l'être même des choses en tant que conforme à l'intelligence créatrice [1].

De là les définitions de la vérité célèbres dans l'École; celle d'Augustin : « La vérité est la parfaite similitude de chaque chose avec son principe; » celle d'Anselme : « La vérité est une rectitude constatée par l'esprit; » celle d'Avicenne : « La vérité de chaque chose consiste dans la propriété de son être tel qu'il lui a été attribué. » Quant à celle d'Isaac, que saint Thomas semble affectionner par-dessus toutes les autres : « La vérité est l'adéquation des choses et de l'intelligence (*adaequatio rei et intellectus*), c'est une définition à double entente. Elle signifie la vérité en nous ou la vérité transcendantale, suivant que le mot *intelligence* est compris de *notre* intelligence ou de l'intelligence créatrice. « Constituée entre ces deux intellects, la chose naturelle est dite vraie selon son adéquation à l'un et à l'autre [2]. » C'est sans doute cette brièveté et cette généralité qui ont séduit le génie de saint Thomas et qui ont fait, après lui et par lui, la fortune de cette formule fameuse [3].

On voit assez que cette conception du vrai ramène la doctrine des *Idées* et nous rapproche du platonisme. De fait, saint Thomas prend à son compte cette sentence d'Augustin : « La doctrine des Idées est si féconde que sans la comprendre personne ne peut devenir sage [4] ». Si Aristote ne l'a point développée, c'est, à l'entendre, par esprit de réaction contre

1. Iª pars, q. XVI, art. 1.
2. Q. I, *De Verit.*, art. 2.
3. Iª pars, q. XVI, art. 1; q. I, *De Verit.*, art. 1, 2 et 3; In I *Sent.*, dist. XIX, q. V.
4. Iª pars q. XV, art. 1.

des abus évidents, et parce que les *Idées*, selon Platon, en arrivaient à constituer un *en soi*, c'est-à-dire une sorte de monde intermédiaire, inutile *double* de celui-ci[1].

En d'autres termes, ayant trouvé le moyen, par son analyse dialectique, de dégager les conditions générales d'existence, Platon avait dépassé le but, et avait pris ces conditions pour des constituants formels, comme si le monde en était fait et comme s'il trouvait là sa réalité propre, au lieu de subsister en lui-même. Contre cette confusion, Aristote s'était élevé avec force; mais le Stagyrite n'en aurait pas moins, selon saint Thomas, posé en Dieu les *raisons* de toutes choses (*rationes omnium rerum*)[2] et donné ainsi satisfaction aux préoccupations platoniciennes, dont tout l'effort était de fonder la vérité.

Quoi qu'il en soit, il affirme les *idées* et il en prouve la nécessité de la façon suivante. « Par idées on entend la *forme* des choses, existant en dehors des choses mêmes. Or une telle *forme* peut être appelée à jouer un double rôle : le rôle d'*exemplaire* et le rôle de *principe de connaissance*, selon que la *forme* du connu est dite être dans le connaissant. Or à ce double point de vue les *idées* sont nécessaires. Dans toutes les choses, en effet, qui ne naissent point au hasard, il est nécessaire que la forme de l'engendré soit la fin de l'action qui l'engendre. Or l'agent ne saurait agir en vue de la forme, s'il ne la portait en lui d'une certaine manière. Mais cela peut avoir lieu de deux façons. Certains agents possèdent la forme de l'engendré selon son être naturel (*secundum esse naturale*), et c'est le cas de tous les agents matériels. D'autres possèdent la forme de l'engendré intelligiblement (*secundum esse intelligibile*), et c'est le cas des agents intelligents... Si donc le monde n'est point le fait du hasard, mais s'il procède de Dieu et si Dieu agit par intelligence, il est nécessaire de poser dans l'esprit divin *une forme* à la ressemblance de laquelle

1. Iª pars, q. XV, art. 1, ad 1ᵐ.
2. *In Joan.*, lect. I, *in fine;* In I *Sent.*, dist. XXXVI, q. II, art. 1, ad 1ᵐ. Cf. *infra*, l. II, ch. III, Ka, b, c.

soit fait le monde, et c'est en cela que consiste la notion d'*idée*[1] ».

Il est hors de doute qu'au premier regard, une telle théorie semble envelopper un certain anthropomorphisme, et par surcroît cet « intellectualisme » dont on se défend si fort aujourd'hui.

Il y a, intellectualisme en ce qu'on paraît affirmer comme *réels*, « en dehors des choses mêmes », les cadres où notre esprit enferme le réel pour le comprendre. Les *genres* et les *espèces* sont ici plus qu'un schème, plus qu'un *moment* du réel, plus qu'un fait : ils sont un droit éternel et immuable. On ne les pose point *a parte rei*; mais cette concession faite à l'esprit positif, on maintient que dans l'esprit divin tout au moins, ils subsistent; qu'ils y ont leur positivité et d'une certaine manière leur *distinction*, car tout en se confondant par leur être (*secundum esse*) avec l'essence divine, ils constituent néanmoins des *rationes distinctae* que le simple regard de Dieu enveloppe sans les confondre. La preuve qu'on l'entend bien ainsi, c'est qu'on voit une difficulté dans le cas des hybrides, qui ne semblent appartenir à aucune espèce, ou bien appartenir à deux, de sorte qu'on se trouve embarrassé de dire à quelle *idée* ils correspondent. De même, parmi les *accidents* individuels, on distingue ceux qui appartiennent invariablement, *inséparablement* au sujet, et ceux qui s'y ajoutent par une combinaison hors cadre. Des premiers, il n'y a point d'*idée* spéciale : ils intègrent l'idée de l'être en cause. Des seconds, il y a une idée, parce qu'ils s'ajoutent au sujet posé dans sa réalité « comme les peintures ou autres choses de ce genre s'ajoutent à la maison constituée en sa *forme* ».

On voit combien le plan du monde ainsi composé différerait de celui que tracent, le plus souvent, les philosophes modernes. Le premier est dessiné à la Michel-Ange, en traits

1. Iª pars, q. XV, art 1. Cf. q. III, *De Verit.*, art. 1.

larges, mais durs; le second ressemblerait aux peintures de Carrière, qui émergent à peine du brouillard, prêtes à s'y replonger.

Très manifestement, la façon thomiste, même authentiquement comprise, constitue un acte de foi en notre esprit que la plupart de nos contemporains trouveraient excessif, en ce que nos schèmes intellectuels, au lieu d'être regardés, au maximum, comme simplement *fondés* en nature, sont érigés en absolus, et que nous devenons ainsi d'une certaine manière la « mesure des choses ». On dit sans doute que nous le sommes *par Dieu*, mais n'est-ce point après avoir d'abord prêté à Dieu ce que nous y devons prendre, et l'avoir fait intellectuellement à notre image?

Qu'on ne s'y trompe pas, néanmoins; en approfondissant la doctrine, on voit le correctif à côté de l'abus apparent.

D'abord, les *idées* de Dieu sont identiques à son essence; leur réalité est uniquement celle qui convient à des virtualités, à des *respectus*, et il est convenu en doctrine générale que ces respectus ne répondent, en tant que distincts réellement les uns des autres, qu'à notre façon déficiente de concevoir. En eux-mêmes, ils expriment la connaissance que Dieu a des choses qu'il veut faire, en tant que ces choses sont en relations diverses avec l'essence unique participée qui est au fond leur idée commune. C'est seulement en tant que déficientes par rapport à ce modèle premier, et déficientes chacune à sa manière, que les créatures, devenues multiples de par cette participation émiettée, donnent lieu, à l'égard de l'essence créatrice, à des proportions diverses dont la connaissance éminente en Dieu s'appelle, humainement parlant, l'*idée* de chacune. La pluralité est donc ici uniquement du côté des créatures; elle n'est point dans la cause exemplaire, qui, même comme telle, demeure parfaitement une en soi, à tel point que saint Thomas pourra dire : La vérité transcendantale est une, chaque

chose étant *vraie* par son rapport à une seule et unique vérité première[1].

Et pas davantage la pluralité ne se trouve dans la connaissance active de Dieu, dont l'acte est identique à son être[2]. Ce qu'on veut dire, quand on pose en Dieu *des* idées, c'est que la multiplicité qui se trouve dans les créatures est chose préordonnée de Dieu, et donc connue comme telle, sans qu'il soit nécessaire pour autant de transporter la multiplicité en Dieu même.

Donc, de ce côté, nulle trace d'anthropomorphisme. Dieu demeure, chez saint Thomas comme chez Aristote, *la Pensée de la Pensée*, Celui chez qui l'intelligible et l'intellect en acte se confondent[3].

Quant à l'*intellectualisme* signalé, il faudrait prendre garde de le concevoir, pour le critiquer, d'une façon tellement enfantine qu'elle prouverait simplement l'enfantillage du critique. Cette *forme* des choses dont on dit qu'elle subsiste à l'état d'exemplaire dans l'intelligence créatrice, ce n'est point l'essence logique, telle que l'expriment nos définitions, formules exsangues où le réel ne vit que d'une vie pâle, réduit à un minimum de substance. C'est tout d'abord l'essence conçue comme une idée de la nature aux virtualités infinies, et dont la richesse totale défie la connaissance. C'est en second lieu, et à proprement parler cette fois, l'essence *réelle*, l'essence *individuée*, la

1. Iª pars, q. XVI, art. 6.
2. Cf. *infra*, l. II, ch. III, B.
3. Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut intellecta. Res autem creatæ non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur *absolute* ab intellectu divino ut idea rerum sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur, et unaquæque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde cum sint diversæ rerum proportiones, necesse est esse plures ideas, et est quidem una omnium ex parte essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam (q. III, *De Verit.*, art. 2). Cf. I. *C. Gentes*, cap. LIV, et *passim*.

propria ratio subjecti, envisagée dans son unité de fond; mais en prenant ici *unité* au sens transcendantal, en tant que l'*un* est identique à l'être, non en un sens abstrait, à l'instar d'un concept vide.

En aucun cas, il n'y a donc *intellectualisme* au sens étroit que l'objection suppose.

L'intellectualisme thomiste est tout autre chose que cette déification de l'abstrait : c'est la déification du *réel*, en ajoutant que le réel, en tant précisément que divin, a un rapport essentiel à la connaissance. Le réel, en tant que réel, est intelligible, puisqu'il procède de la Réalité suprême qui est le suprême Intelligible (*In principio erat Verbum*). L'intelligence en tant qu'intelligence est divine aussi (*Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*). Elle a donc prise de droit sur toute réalité; elle l'égale, et dans le sens le plus élevé de ces mots, l'intelligence comme telle et l'intelligible comme tel se trouveront identiques.

Il est sans doute que cette haute conception aurait contre elle plus d'un penseur notable. Un Descartes, quelque intellectualiste qu'il soit à sa manière, ne la signerait point. Quelques Pères de l'Église même y résistèrent, rêvant, sous le nom d'*ordre divin*, d'un quelque chose qui dépasserait l'intellectualité comme celle-ci dépasse le sens et le sens les actions chimiques; ou, si l'on veut, comme un espace à quatre dimensions serait transcendant au nôtre et rendrait fausses telles propositions dénommées axiomes. D'où cette affirmation de Descartes que Dieu peut faire un cercle carré. Saint Thomas ne l'admet point, et tout en posant aussi nettement que qui que ce soit la transcendance divine [1], il l'explique en un sens qui laisse intact son intellectualisme supérieur. Pour lui, l'ordre de l'intellectualité est l'ordre divin même, car *Dieu est esprit*, et il s'ensuit que l'intelligence est la faculté de l'*en soi;* que ce qui est intelligence, dans la mesure où il est intelligence (il y a là des degrés

1. Cf. *infra*, l. II, ch. III, B et C.

infinis) atteint l'être, et qu'il n'y a nul ordre soi-disant supérieur à l'égard duquel les lois de l'être telles que l'intelligence les reconnaît puissent se trouver en défaut.

Tel est le haut intellectualisme thomiste, dont nous aurons mainte occasion de noter l'essence. Mais son caractère transcendantal le condamne évidemment à de perpétuelles corrections selon les matières où il s'applique. En théodicée, nous en verrons l'application intégrale. En psychologie humaine, il en sera tout autrement, car l'homme ne possède l'intelligence que d'une façon déficiente et obscure, en participation lointaine. D'où la condamnation nécessaire, plus énergique chez saint Thomas que chez qui que ce soit, de ce que j'appellerai l'intellectualisme de l'abstrait; car si l'intelligible c'est le réel, l'abstrait, lui, n'est qu'une ombre, et si cette ombre venant du réel nous en dit quelque chose, elle ne saurait nous égaler à lui et faire de notre science un geôlier de l'être.

Dans nos définitions par genre et différence, nous cherchons bien à exprimer le réel, et c'est bien lui que partiellement on croit introduit dans ces cadres; mais tout d'abord on sait que *chasser* la définition (*venare quod quid est*) est une opération qui n'aboutit jamais tout à fait, et que les *différences* qui l'intégreraient, ou pour mieux dire la différence de fond d'où procèdent toutes les autres nous est le plus souvent inaccessible. *Multae differentiae rerum sunt nobis ignotae,* dit à maintes reprises saint Thomas [1]. Il remarque non moins souvent que dans notre ignorance du fond des êtres, nous sommes obligés de les classer et de les nommer d'après des *accidents*. C'est déjà dire suffisamment qu'à ses yeux nos schémas de connaissance n'ont qu'une valeur relative.

De plus, la *différence* fût-elle connue, elle n'est pas pour cela *pénétrée*, et l'on ne pense point posséder pour autant

1. Iª pars, q. XXIX, art. 1, ad 3m; q. IV, *De Verit.*, art. 1, ad 8m; q. X, art. 1, ad 6m; II *Sent.*, dist. III, q. I, art. 6, et *saepe alibi*.

le fond des choses. Personne ne se fait illusion au point de croire que l'idée d'*animal raisonnable* exprime toute la réalité de l'homme, et qu'il suffirait à un démiurge d'être armé de cette idée et en possession d'une matière pour élever vers le ciel la tête du *roseau pensant*. Volontiers, avec Aristote, saint Thomas met des points de suspension à la suite des définitions, pour indiquer ce que le réel contient, en dehors d'elles, d'inexprimé et d'inexprimable. *Animal rationale bipes* [1]...

A fortiori la critique devra-t-elle reculer, si elle considère que les *idées* Thomistes ne coïncident nullement, ainsi que nous le disions, avec les *genres* et les *espèces*. Déjà Platon ne voulait point d'*idées* pour les genres, n'y voyant que de purs abstraits. S'il en posait pour les espèces, ou pour mieux dire, s'il réalisait les espèces, c'est que l'individu, pour lui, n'était qu'une *ombre*, la matière se trouvant subtilisée, dans sa philosophie, au point de paraître se confondre avec l'espace, et que si l'on voulait sauver la science. il fallait bien lui trouver un objet autre [2]. Pour saint Thomas, la question change de face. L'individu est pour lui le réel; la matière *est*, et elle est *par Dieu;* les *espèces* ne sont point : ce sont des cadres, et à vrai dire ces cadres ont une valeur, même pour Dieu, car ils expriment de façon véridique les grandes lignes du plan créateur; mais ce ne sont point eux qui sont à proprement parler l'*idée* des êtres. L'idée d'une chose, particulièrement si elle prétend à être créatrice, doit évidemment exprimer tout ce qui est en la chose, en tant qu'elle est *un certain être*, et puisque l'être est individu, non espèce, sa *propria ratio*, son *idée*, sera donc individuelle, et bien loin d'être un cadre vide, elle aura tout ce qu'il faut

1. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias nobis significari possunt (*De Ente et Essentia,* ch. VI, *med.*).

2. *De Substantiis separatis*, h. I.

pour que, la volonté divine y accédant, la réalité la reçoive et la porte[1].

Qui ne voit cette fois à quelle distance se trouve une telle philosophie de la vérité par rapport au conceptualisme banal, au *notionalisme* qu'on lui attribue d'ordinaire. Le notionalisme, ce serait la philosophie de Taine où l'idée créatrice est « axiome »; où l'être tout entier est conçu comme un emboîtement de propositions éternelles en face desquelles notre esprit « ploie » à cause de leur masse, mais qu'une à une il pourrait étreindre. L'ironie de Pascal à l'égard du philosophe : « Il me prendrait pour une proposition », frappe ici à plein. L'être est réduit à l'état logique. Mais saint Thomas navigue en un sens tout contraire. Il pose l'être d'abord, et il le dit *intelligible de soi;* mais intelligible, cela ne veut pas dire *concevable*. Le concevable n'est qu'une espèce déficiente de l'intelligible, et il y a de l'un à l'autre une telle distance qu'on peut écrire en toute rigueur : Plus une chose est intelligible, moins elle est concevable. La preuve, c'est que Dieu, le suprême intelligible, n'est plus du tout concevable.

Donc, l'être, intelligible de soi, n'est *concevable* qu'au regard d'esprits déficients, qui ne peuvent entrer dans ses arcanes.

Nous voltigeons à la surface de l'être; nous n'y pénétrons pas. Nous *composons* et nous *divisons* par l'esprit, pour essayer, en nos *jugements*, de nous rendre compte de ce qui est; mais *ce qui est*, pour autant que cela entre en nos propositions et constitue notre science, ce n'est pas l'être, c'en est le reflet diminué.

L'intuition pure de l'être nous échappe; nous le *concevons*, nous ne le *percevons pas*. Qu'on ne prétende donc point, dira

1. Si loquamur de idea *proprie*, secundum quod est rei eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respondet singulari, speciei et generi, eo quod Socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei plures ideae vel similitudines (q. IV, *De Verit.*, art. 8, ad 2^{m}).

un Thomiste, que notre philosophie fait tort à l'être au profit du concept. Le concept, à nos yeux, n'est qu'une ombre. L'intellectualité pleinement épanouie le dépasse et l'ignore, et avec lui toutes ses combinaisons : axiomes, principes, propositions, lois. Tout cela tient à l'introduction de l'espace et du temps dans ce qui, de soi, échappe à l'espace et au temps. Tout cela est du *discours* et donc partiellement matière. Or, si nous sommes intellectualistes, c'est en songeant à l'intellectualité vraie. A l'égard de celle-ci seulement nous disons : *Intelligible égale réel* (ens et verum convertuntur).

Reste, à vrai dire, que dans cette philosophie, les définitions par *genre* et *différence*, par suite les jugements et la science sont considérés comme comportant une valeur *ontologique*, non pas seulement, ainsi que dans certaines philosophies modernes, une valeur de recherche et de pensée, une valeur *pratique*. Elles disent ou contribuent à dire une *essence générale* qui, représentant un aspect authentique du plan créateur est sous ce rapport la norme de vérité des individus, de même que la *propria ratio* de chaque individu est sa norme de vérité par rapport à son évolution ultérieure[1]. Si c'est là ce qu'on appelle *intellectualisme*, la philosophie Thomiste est intellectualiste. Pour lui en faire un reproche, il faudrait au préalable établir la supériorité des conceptions adverses : *hic labor*, *hoc opus*.

Mais si, à un autre point de vue, on notait dans la philosophie thomiste une tendance à exagérer le rôle logique des idées, à accorder aux cadres idéaux extraits de la réalité plus de valeur qu'ils n'en ont pour la définir véritablement en elle-même, peut-être faudrait-il concéder la justesse de cette critique. Le sentiment de la nature et de ses richesses insondables ne pénètre que par degrés l'esprit des hommes. Dans l'ivresse de la découverte, on est toujours porté à

1. Toute la morale thomiste sera fondée sur cette double considération. Cf. *infra*, t. II, l. VI, ch. IV, Aa.

exagérer l'importance de ce qu'on vient d'acquérir. Les Grecs, et à leur suite le moyen âge furent trop imbus de logique et trop courts d'expérience pour que la première ne prît point quelquefois la place qui convenait à la seconde. On était sur ses gardes en principe ; en fait, on devait suivre la pente. On la suivit d'autant mieux que l'esprit théologique reléguait à l'arrière-plan les recherches relatives à l'*être mobile;* que le regard porté en haut tendait à faire prêter aux intelligences humaines les conditions pourtant si nettement différenciées de l'esprit pur. Pour ces raisons et pour plus d'une autre, les abus dont ne se défendirent point tout à fait les plus grands devinrent à certains jours comme la loi des disciples. Acquérir et développer toujours plus le sentiment du réel, de ses arcanes et, arrivé à un certain degré, de ses mystères, c'est l'un des progrès que le thomisme devra réaliser pour tenir les promesses que font en son nom ceux qui croient à son avenir et à sa vertu régénératrice.

Quoi qu'il en soit, le fond de la doctrine des *idées* est inattaquable. Sous peine de verser tout à fait dans l'agnosticisme, il faut bien accorder que nos analyses du réel, quelque inadéquates qu'on les suppose, et voulût-on même leur donner pour source première l'action, sont fondées en nature; et si elles sont fondées en nature, il faut bien que d'une façon ou d'une autre la *nature naturante* les contienne. De là aux Idées, il n'y a même plus un pas, étant donné que la nature naturante est autre chose qu'une puissance aveugle, un *nisus* ou une volonté sans but.

Cette doctrine de la vérité se précisera davantage quand nous aborderons les questions relatives à Dieu et à la connaissance. Elle s'éclaire déjà quand saint Thomas, armé de ses principes, entreprend de répondre à la question fameuse dite des *vérités éternelles*.

La vérité est-elle éternelle? C'est une question que le

platonisme augustinien posait au moyen âge avec une ardeur à laquelle la pensée de saint Thomas ne pouvait rester étrangère. « Rien de plus éternel que la loi du cercle, avait dit Augustin; rien de plus éternel que ceci : deux et trois font cinq[1]. » « Détruisez les choses vraies, la vérité demeure, » ajoutait Anselme[2]. Ne dit-on pas avec raison que les universaux sont étrangers au temps et à l'espace? Or, quoi de plus universel que la vérité? la vérité n'a donc ni commencement ni fin; ce qui est vrai aujourd'hui, il a toujours été vrai que cela serait, et il sera toujours vrai que cela a été. Que si l'on supposait que la vérité ait commencé ou qu'elle périsse, il y aurait toujours *ceci* que dans le passé ou dans l'avenir qu'on suppose, il n'y aurait pas de vérité, et cela même serait une vérité, tant il est vrai qu'elle est indépendante de tout et qu'elle est éternelle. *Soit qu'on dise : La vérité a un commencement et une fin, soit qu'on prétende qu'elle n'en a point, aucun principe ni aucune fin ne l'enferme*[3].

Ces raisonnements obscurs sont éclairés par saint Thomas avec une lucidité parfaite. La vérité n'est pas un absolu; c'est une proportion : la proportion de l'être à l'intelligence. Si donc il n'y a point d'intelligence, il n'y a point de vérité; s'il n'y a point d'être, il n'y a point de vérité davantage, et la fiction que la vérité se précède elle-même en tant que future, ou se survit à elle-même en tant que passée n'est qu'une imagination creuse, si l'on ne présuppose d'une part un *sujet* qui puisse concevoir la vérité, et de l'autre un *objet* qui la fonde.

A vrai dire, l'objet qui fonde la vérité n'a pas besoin d'être existant *en acte;* car la *puissance* est *être* aussi; une chose peut être vraie au futur, à condition d'exister dans ses causes, et c'est pourquoi, si une cause éternelle existe, la vérité des choses pourra être dite éternelle en tant que

1. Iª pars, q. XVI, art. 7, arg. 1.
2. Q. I, *De Verit.*, art. 6, arg. 3.
3. S. Anselme, *Monolog.*, c. XVII. *in fine*

fondée dans la puissance et dans la volonté créatrices. Toujours est-il qu'il faudra démontrer d'*abord* l'existence de cette cause; on ne la saurait conclure de l'existence même d'une vérité éternelle qu'en renversant l'ordre des notions et des faits[1].

Quant à rêver, ainsi que certains arguments le supposent, d'une vérité s'appuyant sur le *rien*, et le qualifiant par surcroît, comme si la vérité, d'elle-même, était une chose subsistante, on voit sans peine ce qu'il en faut penser. Bien qu'on puisse, en effet, poser la négation de l'être aussi bien que son affirmation, ces deux objets de la pensée ne se comportent point de même à l'égard de la vérité, parce qu'ils ne se comportent pas de même à l'égard de l'intelligence, et que c'est dans le rapport de l'objet à l'intelligence que la vérité consiste. L'être existe en lui-même et peut servir à fonder quelque chose; mais le non-être est une pure conception de notre esprit et ne peut rien fonder en nature. Quand donc on dit : Si la vérité n'est point, il est vrai que la vérité ne soit point, cela peut bien servir à mettre un sceptique en contradiction avec lui-même et à lui prouver indirectement que la vie de l'esprit porte la vérité en soi; mais cela ne peut rien poser dans l'être à titre nécessaire et éternel, puisque cette prétendue vérité en soi n'aurait de fondement d'aucune sorte[2].

De même, dans son essence psychologique qui est son essence propre, c'est-à-dire en tant que, fondée dans les choses, elle réside néanmoins dans l'intelligence, la vérité n'est évidemment pas plus éternelle que l'intelligence. A supposer, par impossible, qu'il y eût de l'être et qu'il n'y eût point d'esprit pour le penser, il n'y aurait point de vérité, mais seulement de quoi la fonder, pour le jour où un esprit viendrait à l'existence[3]. Ce n'est que par une fiction de l'imagination que, nous transportant dans ces do-

1. Iª pars, q. XVI, art. 7, ad. 3.
2. Iª pars, q. XVI, art. 7, ad 4ᵐ; q. I, *De Verit.*, art. 5, ad 2ᵐ.
3. Iª pars, q. XVI, art. 7, *corp.*

maines hypothétiques, nous croyons pouvoir dire encore : Telle chose y est vraie.

Dans l'hypothèse, la chose dont on parle *serait*, à supposer qu'elle fût vraiment *être;* mais elle ne serait pas *vraie*.

Quelque impossible qu'il puisse paraître de concevoir qu'une chose soit, sans concevoir en même temps qu'elle soit vraie, il faut pourtant accepter les conséquences de ce qu'on pose. Tout esprit supposé absent, il ne faut pas ensuite supposer subrepticement sa présence. Ce qui s'impose à nous comme *condition* de pensée ne s'impose pas pour cela comme *objet* de la pensée, et nous pouvons fort bien poser l'être sans poser en même temps le vrai[1].

Les êtres sont *être,* et leurs relations entre eux sont *relation* : le tout n'est *vérité* que par rapport à nous ou à quelque autre intelligence. Si donc nous sommes les seuls esprits, n'étant pas éternels, il n'y a pas de vérité éternelle. La « loi du cercle » et toutes les autres deviennent, en tant que telles, de purs *possibles,* et ces *universaux* dont on faisait état, n'ayant actuellement de subsistance qu'en nous, seraient réduits, sans nous, à leur éternité négative.

Ces choses, dit-on « abstraient du temps et de l'espace » ; mais cela veut dire simplement que *nous* les en abstrayons, et que deviendrait cette abstraction, si nul esprit n'était en cause[2] ?

De même encore, la vérité transcendantale qui consiste dans la conformité de chaque chose avec son type idéal, ne peut survivre plus que l'autre à la ruine des intelligences. S'il n'y a point d'Intelligence première, il n'y a point de règle première, par conséquent, pas de règle dérivée non plus, et notre conception de la vérité idéale des choses pourra bien être *utilitaire;* mais à titre de loi des êtres, elle sera de valeur nulle. Il n'y aurait plus, dans ce cas, de vérité

1. Q. I, *De Verit.*, art. 5, ad 5m.
2. Ia pars, q. XVI, art. 7, ad 2m.

du tout, au sens où nous le prenons; à plus forte raison n'y aurait-il plus de vérité éternelle.

Que si au contraire une Intelligence éternelle existe, alors oui, par elle, dans tous les sens du mot il y aura une *vérité éternelle*. Mais on voit nettement que là encore est la question préalable. Partir de l'existence *en soi* d'une vérité éternelle et prétendre par là prouver Dieu ne serait donc qu'un leurre. Ceux qui l'ont essayé ont pu conclure *ad hominem;* mais on ne saurait les suivre plus loin, et situer leur thèse dans l'absolu.

C. — LE BIEN.

Le troisième attribut de l'être que nous avons noté se distingue du second de la manière suivante.

Un être peut s'envisager de deux manières : premièrement quant à sa nature idéalement prise; deuxièmement quant à la réalité qui participe cette nature. Si donc l'être a rapport à nous comme ce qui nous mesure et nous perfectionne, ce peut être de deux façons : ou bien il nous perfectionne en tant qu'il est *nature* (*secundum rationem speciei*), et nous le considérons alors sous le rapport du *vrai*; ou bien il nous perfectionne en tant qu'il est réalité et positivité naturelle (*secundum esse quod habet in rerum natura*), et c'est alors le *bien*. Aussi avons-nous dit du vrai qu'il est d'abord et proprement en nous (*verum est in mente*), et du bien, au contraire, qu'il est en soi et nous appelle à lui (*bonum in rebus est; bonum habet rationem finis*)[1].

Il faut regarder d'un peu plus près à cette notion fondamentale.

Le bien est *ce que toutes choses désirent*, a dit Aristote. Cette belle définition, sans cesse reprise par saint Thomas, lui sert de base dans toutes ses théories en cette matière[2].

1. Q. XXI, *De Verit.*, art. 1, fin.; Iª pars, q. XVI, art.
2. Cf. Iª pars, q. V; q. XXI, *De Verit*

Le *désirable* est le nom propre du bien ; trouver les sources du désir, c'est donc travailler à définir le bien même. Or qu'est-ce qui fait une chose désirable, sinon sa perfection? Tout être ne cherche-t-il pas ce qui, sous un rapport ou sous un autre, peut le parfaire? Par ailleurs, la perfection première de chaque chose, c'est son *actualité* même (*In tantum est perfectum unumquodque in quantum est actu*). L'être *possible* ou *en puissance* n'est, comme tel, perfection de rien. Enfin, l'*actualité*, au sens le plus universel, c'est l'être. L'être transcendantal, avant toute division en catégories ou en autre chose, c'est donc la substance même du bien (*bonum et ens convertuntur secundum supposita*)[1], et nous retrouvons ainsi, par contre-épreuve, l'identité dont nous étions partis pour qualifier l'être et en noter les attributs. L'être *en tant qu'appétible*, voilà le bien. En conséquence, il sera rigoureusement vrai de dire : Tout être est bon, pourvu qu'on ajoute aussitôt : Précisément en tant qu'il est être[2]. Au rang des *privations* seulement pourra se trouver le mal, et à l'absence totale de bien le seul néant pourra correspondre.

Il faut le remarquer pourtant, précisément parce que l'être et le bien coïncident, ils sont égaux en généralité, et ils se diviseront selon des divisions parallèles. Si l'être se divise en *puissance* et en *acte*, ainsi que nous le verrons plus loin[3], le bien suivra cette division, et la *matière pure* elle-même sera bonne, et l'espérance d'un bien sera un bien, de sorte que le *non-être* lui-même participera d'une certaine manière au bien, à condition toutefois de n'être point absolu; mais de se greffer sur l'être au moyen de la *puissance*[4].

Cette dernière restriction corrige l'erreur des Platoniciens, qui entendaient donner au bien une extension plus

1. Iª pars, q. V, art. 1; q. XXI, *De Verit.*, art. 1 et 2.
2. Iª pars, q. V, art. 3.
3. Cf. *infra*, ch. III. A.
4. Q. XXI, *De Verit.*, art. 2, ad 2ᵐ et ad 3ᵐ; Iª pars, q. V, art. 2, ad 3ᵐ.

grande qu'à l'être, sous prétexte que la puissance pure est un *non-être.* C'est qu'ils ne distinguaient pas la *matière* de la *privation,* ainsi que s'exprime Aristote. Cette dernière est pur non-être en effet; mais la matière est déjà de l'être, étant un devenir réel, une potentialité positive[1].

A un autre point de vue, le non-être absolu peut être envisagé quelquefois comme un bien; mais c'est par un détour, et l'analyse découvre que dans ce cas, c'est l'être, au fond, qui est le réel *appétible.* Si par exemple un certain mal est insupportable, et qu'on regarde, pour y échapper, du côté du non-être, celui-ci pourra vous sembler désirable. Mais pourquoi la suppression du mal est-elle désirable, sinon parce que ce mal vous prive d'un certain bien dont l'absence est insoutenable? C'est donc *par accident,* et en raison du bien même, que le non-être a été souhaité; c'est donc à l'être que s'adresse en réalité le désir, et c'est donc lui, toujours, qui est le *bien* [2].

De ce que l'être et le bien coïncident; de ce que chaque être est bon précisément en tant qu'il est être, il suit que Platon était victime d'une fausse imagination quand il disait : Toutes choses sont bonnes par participation du Bien, entendant par le Bien un *en soi,* une des *Idées,* la plus générale de toutes, capable d'influer même sur le non-être, et sans laquelle, fussent-elles *être,* aucunes choses ne seraient *bonnes.* Cette thèse s'écroule non seulement de par la ruine des *idées en soi,* culbutées avec tant de puissance par Aristote; mais aussi par cette remarque dont Platon même devait reconnaître le bien fondé, à savoir que la *participation* ne pourrait expliquer quelque chose que si la chose participée se retrouvait la même dans les multiples participants, au lieu de se diversifier en chacun d'eux selon sa nature. Or, la bonté de l'homme est homme, et la bonté de l'arbre est arbre : il n'y a pas de bonté *commune* (*bonum*

1. Iª pars, q. V, art. 2, ad 1ᵐ.
2. Iª pars, q. V, art. 2, ad 3ᵐ.

non univoce dicitur de bonis). Il ne convenait donc pas, même dans le système des idées, de supposer un *Bien en soi* en dehors des *natures*. Que si c'est Dieu qui est appelé le Bien, toujours est-il qu'en créant, il a fait participer son être, donc aussi sa bonté, et cette bonté participée sera inhérente aux choses comme leur être, se confondant avec cet être et le qualifiant seulement sous un certain rapport.

Ainsi le *Bien premier* (bonitas prima) pourra être appelé l'exemplaire et la cause effective de tout bien, et en ce sens-là on peut dire : Toutes choses sont bonnes *par* la bonté de Dieu. Mais dire qu'elles sont bonnes *de* la bonté de Dieu, comme si leur être à elles était insuffisant à les qualifier bonnes, c'est en même temps que prendre une abstraction pour une essence réelle, méconnaître un des attributs essentiels de tout être, l'être étant bon en raison même de ce qu'il est[1].

Serait-il utile de dire, après ce qui précède, que le bien implique la notion de *fin?* Puisqu'il est *ce que toutes choses désirent*, il doit être à la fois objet de complaisance de la part de ce qui le possède, et de recherche de la part de ce qui l'attend. Or c'est bien là ce qu'on appelle *fin*. Il s'ensuivra que si l'on attribue au bien une causalité, ainsi que l'opinion universelle y incline, ce ne pourra être que le genre de causalité qui appartient à la *fin* : le bien est essentiellement *cause finale*[2].

Il faudra donc éviter l'équivoque qui pourrait naître de cet adage célèbre : *Il est dans la nature du bien de se répandre* (*Bonum est diffusivum sui*). L'influence dont on parle alors doit être ainsi comprise qu'elle n'indique point une efficience, comme si le bien agissait en tant proprement qu'il est bien. L'être bon agit, et sa bonté est sans doute présupposée à son action, puisqu'il agit selon qu'il est être, et que selon qu'il est être il est bon; néanmoins,

1. Q. XXI, *De Verit.*, art. 4; Iª pars, q. VI, art. 4.
2. Iª pars, q. V, art. 4; q. XX, *De Verit.*, art. 1, ad 4ᵐ

autre chose est pour lui être bon, autre chose est agir. En tant qu'agent il est *principe;* en tant que bon il est *perfection* et *mesure*. En tant qu'agent, il communique sa *forme;* en tant que bon, il peut servir de fin et être cause en ce sens-là non seulement selon sa forme, mais selon tout ce qu'il est. La diffusion du bien est donc plus large que le champ de l'efficience, et elle n'est pas de même ordre[1].

Ce genre d'*action* est d'ailleurs le premier de tous, la fin étant la *cause des causes*. Voilà pourquoi Aristote avait posé au sommet de la création le *Bien*, suprême désirable qui meut sans être mu, à la façon d'une cause finale. Voilà pourquoi l'auteur des *Noms divins* appelle la cause première le *Bien*, avant même de l'appeler Être. C'est qu'en effet pour qu'une action se produise, il faut d'abord lui supposer une *fin*. Par elle, mais par elle seulement, l'activité de l'*agent* est mise en branle, et à cause d'elle l'agent travaille la *matière* et y introduit la *forme*. Ainsi le *bien* est-il premier dans l'ordre de la causalité[2]. Mais à titre d'effet, il vient en dernier lieu, puisque toujours l'ordre de génération est inverse. Le bien, en tant que réalisé, suppose l'*essence*, qui détermine l'être où le bien se fonde, et il suppose aussi le *pouvoir efficient*, lequel suit l'être, et découle de l'essence comme le signe et l'écoulement naturel de la perfection qu'elle possède[3].

Pour préciser l'idée du bien, saint Thomas fait appel volontiers à la tradition augustinienne, d'après laquelle le bien était dit consister dans trois choses exprimées par ces mots : *modus*, *species*, *ordo*, correspondants aux trois mots bibliques : « omnia in *numero*, *pondere* et *mensura* disposuisti, » et dont voici le sens.

Une chose est censée bonne, selon ce qui a été dit, dans la mesure où elle est *parfaite;* or on appelle parfait ce à

1. Q. XXI, *De Verit.*, art. 1, ad 4m.
2. Ia pars, q. V, art. 2, ad 1m.
3. Ia pars, q. V, art. 2, *corp.*

quoi rien ne manque de ce qu'il doit avoir étant donné le mode de perfection qu'il comporte. Comme donc chaque chose est ce qu'elle est par sa *forme,* qui détermine son essence, et comme d'ailleurs celle-ci présuppose des conditions et comporte à son tour des effets, pour qu'une chose soit dite parfaite et bonne, elle devra réunir à la fois et la *forme* qui lui convient, et ses *antécédents* authentiques, et ses *conséquents* naturels.

Le bien joue donc ce triple rôle : il mesure les naissances (*modus*), caractérise les espèces (*species*), qualifie les tendances (*ordo*), mais ne perd nullement par là l'unité de sa notion et son identité foncière avec l'être[1].

Sans perdre de vue cette dernière vérité, et sans cesser de dire que le bien, se confondant *réellement* avec l'être, doit se diviser *réellement* avec lui, il est possible d'y introduire une division qui l'affecte en lui-même (*secundum propriam rationem*) sans altérer sa transcendance. C'est ainsi qu'Aristote, et après lui des Pères de l'Église, ont consacré la division du bien en *honnête*, *utile* et *délectable*. Cette division, à vrai dire, a un double sens : un sens exclusivement humain et un sens général ou métaphysique. Le premier n'est point ici en cause ; voici le second[2].

Un être est bon en tant qu'il est appétible, ce qui revient à dire en tant qu'il est un terme assigné au mouvement de l'appétit. Or, un terme de mouvement, cela peut signifier deux choses : on peut parler du terme *absolu* où le mouvement s'arrête ; on peut parler d'un terme *relatif* ou intermédiaire, par lequel il faut passer pour arriver au terme dernier. Par ailleurs, le terme ultime peut se prendre de deux façons : comme la chose même qui est acquise : un lieu, une forme, une qualité nouvelle ; comme le repos du mobile dans ce qu'il vient ainsi d'acquérir. Quand donc il s'agit de l'appétit, ce qui termine son mouvement non à titre définitif, mais à titre de *moyen* et d'intermédiaire, cela

1. Iª pars, q. V, art. 5.
2. Iª pars, q. V, art. 6. *Ethic.*, lect. v.

s'appelle l'*utile;* l'ultime fin à laquelle il tend par cet intermédiaire, la trouvant bonne en soi, c'est l'*honnête;* ce qui termine le mouvement de l'appétit à titre de repos dans l'appétible, c'est le *délectable.* Cette toute dernière affirmation sous-entend une doctrine du *plaisir;* mais elle sera reprise [1].

Il faut noter que cette division, bien que ne situant point des *choses*, puisqu'elle est transcendante, peut servir cependant à caractériser telles d'entre elles et à les opposer à d'autres, en soulignant des dominantes, ou en fixant des points de vue qui peuvent, comme tels, être exclusifs. C'est ainsi qu'on appelle spécialement chose délectable, en l'opposant à chose honnête et à chose utile, ce qui ne serait point recherché en dehors du plaisir qu'il provoque, alors qu'on appelle *utile* ce qui, délectable ou non, peut servir à procurer une chose que l'on considère comme un bien, et enfin *honnête,* ce bien même que l'on envisage, au point de vue où l'on se place, comme digne d'être recherché pour soi [2].

Remarquons encore que les trois formes en lesquelles s'épanouit ainsi le bien ne se le partagent point *ex aequo,* mais selon un ordre dont l'exacte notion fera le fond de la morale. L'*honnête* est naturellement premier, puisqu'il incarne l'idée du bien en raison de ses attributs propres; le *délectable* viendra ensuite, comme étant but dernier, lui aussi, quoique voulu secondairement, en dépendance de ce qui le procure; l'utile tient le dernier rang comme n'incarnant la notion de *fin*, et par conséquent celle de *bien*, qu'en raison d'autre chose que soi [3].

D. — LE MAL.

L'idée du mal doit se prendre évidemment de celle du bien à laquelle elle s'oppose. Puisque nous avons dit que le

1. Cf. *infra*, t. II, l. VI, ch. IV, Ad.
2. 1a pars, q. V, art. 6, ad 2m.
3. *Ibid.*, ad 3m.

bien est essentiellement *appétible,* et que tout ce qui est appétible est donc bien, on doit conclure que cela seul pourra être un mal qui ne pourra être objet d'aucun désir. Or il n'y a rien de tel parmi les *positivités* que renferme la nature, et l'on se voit donc obligé de rejeter le mal dans l'ordre du *non-être.*

En effet, comme tout ce qui est désire son être propre et le défend, il faut bien en conclure que tout ce qui est, par cela seul qu'il est, sera en quelque façon désirable, l'appétit étant le vrai juge du bien, dont l'essence est son objet propre[1].

D'autre part, tout être manifeste une activité, et par conséquent quelque inclination naturelle ; tout être a donc une convenance avec quelque chose en dehors de lui, et ce quelque chose lui est un bien. Or le mal, en lui-même, n'a de convenance avec aucun bien, puisque le bien et le mal sont contraires. Il n'est donc aucun être à qui le mal puisse convenir d'une façon exclusive. Le mal n'est donc pas une positivité naturelle ; il n'est pas être. S'il l'était, il ne pourrait ni désirer ni être désiré, et par conséquent, il ne pourrait non plus ni agir ni se mouvoir ; car toute action opérée ou reçue s'exerce en vue d'une fin, ce qui veut dire en vue d'un bien. Or l'être qui n'agit ni n'est agi n'est qu'une chimère : il n'y a rien de tel dans la nature[2].

De ce que le mal n'est pas *une réalité naturelle*, peut-on conclure : Le mal n'est point ? Ce serait méconnaître un des sens légitimes du mot *être.* Ce mot comporte deux acceptions. Il peut désigner l'entité même d'une chose, et c'est de l'être ainsi compris qu'il est question quand on établit les *catégories ;* mais il peut signifier aussi la vérité d'une proposition, laquelle consiste en une *composition* opérée par l'esprit conformément à l'ordre des choses, et que le verbe *être* déclare lorsqu'on répond à cette question : Telle chose est-elle ? Or l'être compris de cette dernière façon s'étend au delà des entités na-

1. Iª Pars, q. XLVIII, art. 1.
2. Q. I, *De Malo*, art. 1.

turelles. Ainsi l'on dit : L'affirmation *est* l'opposé de la négation, et cela ne pose rien dans la nature. De même on dit : La cécité *est*, en ce sens que l'œil en est atteint, et l'on ne prétend point par là que la cécité soit une entité proprement dite. En ce sens donc on doit dire du mal : Il est, à savoir comme une privation, et ce mot *privation* est précisément celui qui convient pour désigner le mal [1]. Nous disons *privation*, et non pas *négation*, parce que celle-ci n'exprimant rien par elle-même qui se puisse qualifier, ne saurait désigner la chose très existante et caractérisée que nous appelons le mal. L'auteur des *Noms divins* a dit en ce sens que le mal est distant de l'être, mais qu'il est encore plus distant du non-être. Ce n'est donc pas une négation [2]. La négation est, à vrai dire, un infini ; on en peut attribuer à un être autant qu'on veut sans qu'il se trouve qualifié d'aucune sorte, ni affecté en bien ou en mal. Si l'absence pure et simple d'un bien était un mal, ce qui n'est point serait un mal, et aussi toutes choses seraient mauvaises, par le fait que chacune ne possède point ce qui fait la bonté d'une autre. Ainsi l'homme serait mauvais pour n'avoir point l'agilité de la chèvre et la force du lion. Mais il en va autrement de la *privation*, qui nie le bien dans un sujet qui le devrait avoir, comme la cécité nie la vue dans un sujet qui en est par nature capable. Or un sujet, c'est nécessairement un être, en puissance ou en acte, et puisque l'être en tant que tel est un bien, il résulte donc de la nature même du mal qu'il ne peut se rencontrer que dans un bien. C'est ainsi que la cécité, qui est un mal relatif, a pour sujet un organisme constitué et bon à ce titre. C'est ainsi que la corruption et la mort, mal suprême de l'être physique, ont pour sujet la *matière première*, qui en tant que potentialité positive, est un bien, se trouvant ordonnée au bien par cela qu'elle est ordonnée à l'être [3].

1. Iª pars, q. XLIII, art. 2, ad 2ᵐ. *De Ente et Essentia*, c. 1, *init.*
2. Iª pars, q. XLVIII, art. 2, arg. 1.
3. Iª pars, q. XLVIII, art. 3 ; q. I, *De Malo*, art. 2.

Il suit encore de là que le mal ne peut prendre dans un sujet une telle importance qu'il y consume entièrement le bien. On peut distinguer en effet, à ce point de vue, un triple bien dans le sujet que le mal affecte. Il en est un qui est évidemment supprimé par le mal, c'est celui qui en est l'exact opposé. Ainsi le bien de la vue est totalement supprimé par le mal de la cécité; mais aussi n'est-ce point la vue qui est le sujet de la cécité, c'est l'être capable de voir, c'est-à-dire l'animal[1]. Il est un autre bien qui n'est ni supprimé ni même diminué par le mal, c'est celui que représente le sujet même, en tant que tel. Celui-ci, puisqu'il porte le mal, si l'on peut ainsi dire, ne peut pas en même temps être affecté par lui : les ténèbres ne changent rien à la substance de l'air ; la cécité, comme telle, n'empêche point l'animal de vivre, et la mort même n'atteint point la matière. Le troisième bien en cause, c'est l'aptitude du sujet à l'acte, et ce bien est toujours diminué par le mal, en tant que le mal prive d'une ressource; mais cette diminution du bien ne doit point se comprendre à la manière d'une soustraction quantitative qui pourrait, se multipliant, épuiser le capital action : c'est une atténuation, un affaiblissement (*remissio*) comme il s'en peut produire dans les *qualités* et les *formes*. Ce sont les dispositions de la matière qui préparent le sujet à l'action; si ces dispositions se perfectionnent, l'action sera supérieure; si elles décroissent, la puissance d'agir décroît avec elles. Or il est des cas où la décroissance des dispositions matérielles a un terme fixé par la nature des choses; d'autres cas où elle peut s'accentuer indéfiniment; mais il est clair que le sujet demeurant, ces dispositions ne peuvent être supprimées d'une façon tout à fait complète, puisque dans leur racine tout au moins, à savoir le sujet constitué, elles persistent[2].

Nous n'insisterons point pour l'instant sur ce sujet.

1. *Ibid.*, art. 3, ad 3m.
2. *Ibid.*, art. 4, et q. I, *De Malo*, art. 2.

L'étude du mal a fait le tourment des philosophes ; mais ce n'est pas en métaphysique qu'elle prend son caractère angoissant. Nous la retrouverons plus tard[1]. Qu'il suffise pour l'instant d'avoir fixé les points fondamentaux de la doctrine. Arrêtons ici, également, notre étude provisoire des transcendantaux, dont la notion sera reprise de tant de manières. Ils divisent l'être, avons-nous dit, uniquement dans ses rapports avec la raison, puisque c'est l'être même, en toute son amplitude, dans toutes ses manifestations, qui est dit *un* en tant qu'indivis en lui-même et divisé à l'égard d'autrui ; qui est dit *vrai* en tant que relatif à l'intelligence qu'il imite ou qu'il perfectionne ; qui est dit *bon* en tant que relatif à l'appétit, à l'égard duquel il manifeste une convenance. Il faut venir, maintenant, à d'autres divisions, réelles, cette fois, en ce que l'être, en dehors des rapports généraux jusqu'ici étudiés, comporte des modalités diverses, des réalisations de divers ordres, différentes en elles-mêmes, non plus seulement par relation avec la connaissance ou le vouloir.

A se préciser ainsi, l'idée d'être perdra évidemment de sa transcendance. En lui-même étranger à toute détermination spécifique, l'être est conçu à la façon d'une *nature universelle :* lui attribuer des *modes,* ce sera le diviser, et d'une certaine manière le détruire, j'entends à titre d'unité à la façon de Parménide. L'être n'est point *univoque*, avons-nous dit : c'est le moment de se souvenir de cette notion.

D'ailleurs, si l'être universel perd de sa transcendance en s'épanouissant dans des *modes,* c'est pour se rapprocher du réel, et fournir à la connaissance des cadres plus précis et plus utilisables : perte apparente, pour prix d'un réel gain. C'est ce que n'ont pas compris beaucoup de philosophes, idéalistes platoniciens ou autres, pour qui les suprêmes abstractions passent pour les réalités suprêmes.

1. Cf. *infra,* l. III, ch. II. B.

Mais saint Thomas se met à l'école d'Aristote. Il admet et il s'efforce de justifier la division de l'être en *catégories* ou *prédicaments*[1], c'est-à-dire en modes généraux, sortes de *lieux communs réels*, permettant de caractériser la façon d'être de toute chose et de procéder ainsi aux *attributions* (praedicationes) qui sont comme le langage de la science et son unique moyen d'expression[2].

1. *Catégorie* vient de κατηγορεύω, synonyme de *prædico*, d'où le mot *prédicament*, ou mode d'attribution.
2. Q. I, *De Verit.*, art. 1; q. XXI, art. 1; In V *Met.*, lect. IX.

CHAPITRE III

LES PRÉDICAMENTS

L'être, dit saint Thomas, est ramené à ses divers genres selon les diverses manières d'attribuer, lesquelles suivent les divers modes d'être. C'est pourquoi, autant de manières il y a pour une chose de se voir déclarer être, autant de manières il y a pour l'être de se déterminer, et ces modes primordiaux de l'être s'appellent *prédicaments*.

Or un prédicat peut être attribué à son sujet de trois manières :

Premièrement, comme signifiant ce qu'est le sujet selon son essence, c'est-à-dire la *substance première* ou *substance particulière* à laquelle s'attribue tout le reste.

Deuxièmement, comme signifiant non le sujet selon son essence, mais quelque chose qui lui est inhérent, et cela soit en lui-même et absolument, comme résultant de sa matière ou de sa forme, soit par rapport à autre chose. Dans le tout premier cas, nous avons le prédicament de *substance*; dans le second se rangent tous les *accidents*. S'il s'agit d'attributions résultant de la matière, nous avons le prédicament de *quantité*, car la quantité suit proprement à la matière, aussi Platon avait-il rangé le *grand* le *petit* sous sa dépendance. S'il s'agit d'attributs résultant de la forme, nous avons le prédicament de *qualité;* aussi comme la forme se fonde sur la matière, ainsi les qualités se fondent-elles sur la quantité, comme la *couleur* sur la surface et la *figure* sur les lignes ou sur les surfaces. S'il s'agit d'attributs rapportant le sujet à autre chose, nous avons le prédicament

de *relation*; car lorsque nous disons : Tel homme est père, nous n'attribuons pas à cet homme quelque chose d'absolu ; mais un rapport (*respectus*), c'est-à-dire quelque chose qui est en lui à l'égard d'autre chose.

Troisièmement enfin, le prédicat peut être pris de quelque chose d'extérieur au sujet et cela de deux manières :

Premièrement de telle sorte que la chose soit entièrement extérieure au sujet, mais ait rapport à lui comme sa mesure soit temporelle (*quando*), soit spatiale (*ubi*), cette dernière d'ailleurs pouvant noter simplement la position générale du corps dans son lieu, ou l'ordre des parties du corps dans ce même lieu (*situs*).

Deuxièmement, le mode attribué au sujet en raison de quelque chose d'extérieur peut néanmoins lui appartenir d'une certaine manière, comme cela se rencontre dans le cas de la causalité. Si donc, dans ce cas, on désigne le principe du mouvement, on a le prédicament *d'action*; si l'on désigne le terme, on a le prédicament de *passion*.

Pour finir, on ajoute une catégorie qui ne s'applique guère qu'à l'homme et que l'on appelle *habitus*. Dans le reste de la nature, nous voyons tous les êtres armés, vêtus, outillés pour la vie par leur substance même. Le lion est armé de ses griffes et vêtu de sa peau, le castor a un outil pour construire ses digues. La substance même des choses naturelles est leur rempart, leur outillage, leur ornement et leur panoplie. L'homme, de complexion trop délicate pour comporter ces avantages apparents, au fond signe d'indigence chez la brute, et d'ailleurs appelé à un genre d'activité trop complexe pour se suffire avec le peu de ressources qui lui pouvait venir par cette voie, a reçu à la place la raison, qui lui permet de se procurer, comme une sorte de supplément de substance, ce que les autres êtres possèdent par leur substance même. Quand donc on dit d'un homme qu'il est armé, vêtu, orné, outillé, on le qualifie selon quelque chose d'extérieur à lui, qui n'est à son égard ni mesure ni cause; mais qui précise

pourtant sa façon d'être; qui suppose par ailleurs une quasi-action et réaction, une relation active d'un genre spécial entre lui et ce qui le complète ainsi. Et c'est le prédicament d'*habitus*[1].

Il faut bien observer que dans la pensée de saint Thomas, conforme à celle d'Aristote[2], ces dix *prédicaments* sont tous, et à très proprement parler des *modes d'être*. Même les attributions accidentelles, et même la *relation*, désignent, dans sa philosophie, une façon d'être qui s'oppose, bien loin de s'y laisser absorber, au mode d'attribution substantielle. Ce qu'affirme Avicenne n'est pas vrai, dit-il, à savoir que les prédicats accidentels désignent directement la substance, et seulement indirectement une façon d'être. Ce que désigne le mot blanc, en tant qu'il entre dans le prédicament de qualité, c'est la qualité même de ce qui est blanc, et le sujet n'y est impliqué que d'une façon indirecte en raison de ce que la nature même de la qualité signifiée, en tant qu'elle est un accident, c'est d'inhérer, et que son être est donc identique à son inhérence (*accidentis esse est inesse*). Nous sommes bien loin de Descartes! bien loin aussi de la plupart des philosophies modernes. Quelques-unes, cependant, offrent des points de vue qui peuvent prêter appui à la philosophie thomiste. L'apologie de la *qualité*, à titre de positivité naturelle, a été faite de nos jours avec éloquence; celle de la *quantité* et des modes d'être qui s'y rapportent ne pouvait point n'en pas profiter, et quant à la *relation*, dont la définition *cujus totum esse se habet ad aliud* a tant fait rire certains penseurs imbus de l'esprit physiciste, on en rit tellement peu chez les néo-critiques qu'on a voulu y voir le fond de toute réalité, comme Pythagore voyait toute réalité dans les nombres, comme Descartes voyait toute réalité matérielle dans l'étendue.

1. Cf. *Metaphys.*, l. V, lect. IX; *Phys.*, l. III, lect. v, et Iª IIªᵉ, q. XLIX, art. 1.

2. On a relevé chez Aristote des contradictions apparentes ou variations qui s'expliqueraient peut-être. Saint Thomas, en tout cas, fixe la doctrine et s'y enferme.

Saint Thomas a étudié chaque *prédicament* non pas dans un traité spécial où se trouveraient réunis les divers éléments de sa doctrine; mais suivant l'occasion, et fort souvent à propos de thèses théologiques. C'est ainsi que la *substance* et l'*accident* comme tel sont étudiés à fond à propos du dogme eucharistique; la *relation*, à propos de la Trinité; l'*action* et la *passion*, à propos des problèmes que pose la production toute première des choses; le *quando*, à propos de l'éternité de Dieu, et l'*ubi* à propos de son immensité. Le transcendant sert partout à montrer les limites de l'immanent et invite à en faire le tour. Tous les traités personnels à saint Thomas et tous ses commentaires sur Aristote fourmillent d'ailleurs de notions très précises qui ne permettent pas de se tromper sur la manière dont il entend ces dix échelons de l'être (*gradus entitatis*), rangés par Aristote sous le nom de Catégories. Le court espace dont nous disposons nous oblige à ne dire qu'un mot de chacune, sauf celles dont l'importance est capitale. De celles qui se rapportent au temps et au lieu, il sera question à propos de la philosophie naturelle. De l'*habitus*, nous avons dit assez pour son importance. Restent donc la *substance*, la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, l'*action* et la *passion*, dont nous allons parler brièvement.

Mais auparavant nous devons noter une division de l'être qui est présupposée aux prédicaments et qui les concerne tous; division tellement capitale que sans elle nulle réalité ne saurait évoluer, ni nulle pensée construire le monde.

A. — LA PUISSANCE ET L'ACTE.

L'être se divise en *puissance* et *acte*, c'est-à-dire qu'en chaque genre de ses réalisations, on le peut rencontrer sous deux formes : la forme *actuelle* ou acquise; la forme *potentielle* ou virtuelle.

Il faut se garder de confondre ce qu'on appelle ici *puis-*

sance d'être avec une pure et simple possibilité logique[1]. Le possible logique est ce qui n'implique point contradiction : condition toute négative; l'être en *puissance* comporte une dose de réalité qui, pour être imparfaite, n'est pas moins positive. Une apparence, a-t-on dit, est une réalité, à savoir la réalité d'une apparence; de même, une espérance est une réalité, à savoir la réalité d'une espérance. Actif ou passif, un pouvoir c'est de l'être, quoique ce ne soit pas un être, et le réel déborde l'actuel assez pour qu'on puisse dire : Il y a là deux domaines dont « l'ample sein de la nature » est assez large pour enfermer les horizons.

C'est le devenir, qui révèle la nécessité et la réalité de cette division de l'être. Tout ce qui est *devient*, parmi les choses de notre expérience. Celles mêmes dont nous dirons qu'elles ne deviennent point se présentent cependant à nous sous l'angle du devenir, de telle sorte que le langage créé pour celui-ci s'y applique[2]. Or le devenir suppose antérieurement un pouvoir, et, à l'analyse, ce pouvoir se dédouble : actif de la part de l'agent qui fait venir à l'être; passif de la part du patient qui devient. La maison, avant d'être construite, pouvait être construite : elle le pouvait en elle-même de par la réceptivité de sa matière et l'aptitude des matériaux employés; elle le pouvait de la part de l'artisan qui a mis ces matériaux en œuvre en vue de réaliser son idée. Et il en est ainsi de toutes choses[3]. Substance ou accident; qualité, relation, quantité, position ou quelque catégorie que ce soit est susceptible de ce double état, et c'est donc bien à l'*être*, accolade suprême, qu'il convient d'attribuer ce dédoublement étrange, aussi obscur pour la pensée qu'il s'impose à l'interprétation de l'expérience.

Qu'on ne croie pas cependant qu'aux yeux de saint Thomas cette division aboutisse à un *dualisme*. Plus fréquemment

1. Q. I, *De Pot.*, art. 3.

2. C'est ainsi qu'on appellera Dieu *acte pur*, comme s'il était le terme d'une actualisation complète, et qu'on dira de lui : Il est *parfait*, comme si son être résultait d'un ensemble accompli d'éléments.

3. In III *Sent.*, dist. XIV, art. 1, q. 2.

encore qu'Aristote, et pour des raisons plus pressantes, il insiste à dire que l'acte est antérieur à la puissance ; que la puissance se greffe sur l'acte et n'est à aucun degré son *contraire*[1].

S'agit-il d'une puissance active, celle-ci se greffe sur l'entéléchie dont elle n'est qu'une richesse, un attribut relatif, un surcroît. S'agit-il d'une puissance passive, elle suppose : 1° un acte qui lui serve de support et dont elle soit un des aspects : aspect misère, au lieu du surcroît de tout à l'heure ; 2° un acte qui la puisse combler, étant en plein, au minimum, ce qu'elle-même est en vide. Une puissance active est une réalité débordante, capable de se déverser sur autrui ; une puissance passive est une réalité déficiente, comportant un appel à autrui et une aptitude quasi fraternelle à en recevoir ce qui lui manque[2]. Toute chose étant dans ce double état, acte et puissance remplissent le monde de leurs échanges. Seul l'Acte pur ne peut rien recevoir ; seul le devenir pur, la matière vide ne peut rien donner. Toujours est-il que l'acte est nettement premier, à la fois supérieur, antérieur, et cause par rapport à la puissance. Celle-ci lui est corrélative, mais ne lui est pas égale. Il n'y a donc pas dualisme. En évitant ici le manichéisme métaphysique, saint Thomas se met en état d'éviter logiquement, ailleurs, le manichéisme moral[3].

A l'inverse, ce système est construit pour éviter le monisme et l'immobilisme métaphysiques dans lesquels on verse nécessairement, si l'on nie la division de l'être en puissance et acte. Si tout est en acte, il n'y a plus de devenir, en tout cas de devenir consubstantiel à ce qui est ; on se trouve repris par le sophisme unitaire et « immobiliseur » de l'école éléatique : ce qui est ne devient pas, ce qui devient n'est pas ; il faut choisir entre l'unité ou la multiplicité

1. Iª pars, q. LXXXII, art. 3, ad 2ᵐ ; q. VI, *De Pot.*, art. 6 ; in IX *Met.*, lect. VII et VIII.
2. In I *Sent.*, dist. XLII, q. II, art. 3.
3. Cf. *infra*, t. II, l. III, ch. II, B.

éternelles. Parménide, Spinoza ou Hégel d'un côté ; les monadistes absolus de l'autre : tels seront les seuls philosophes conséquents. Encore nul de ceux-ci ne peut-il s'empêcher de reconstruire le monde, après l'avoir détruit, et d'y installer de nouveau, subrepticement, quitte à le qualifier d'apparence, ce devenir malencontreux qu'on a rendu d'abord impossible. Dès lors — et cela vaut contre tous, valant contre les plus forcenés — le devenir s'imposant à notre expérience ; le devenir devant être admis nécessairement, soit à titre objectif soit à titre subjectif, soit à titre réel soit à titre apparent, et par ailleurs étant bien clair que le subjectif n'est pas moins réel que le reste et que l'apparent même garde toute sa réalité d'apparence, la thèse de la puissance et de l'acte se peut bien transposer, déguiser, voire nier en paroles ; mais elle ne peut être rejetée tout à fait. C'est là une de ces conceptions qui touchent au fond dernier de l'être ; de quelque étoffe que soit fait celui-ci, il est inévitable qu'on reconnaisse, dans la trame, ce primitif et élémentaire dessin[1]. A fortiori cette thèse s'impose-t-elle à une philosophie réaliste. Nous verrons à quel point, à propos de la ma-

1. Le Dynamisme métaphysique autant que l'immobilisme est intéressé à cette remarque. Les extrêmes se touchent. Si le fond de l'être est mouvement, reste à interpréter le repos, à moins de verser dans un immobilisme du mouvement qui nous ferait retrouver Parménide chez Héraclite. Or l'interprétation du repos, si l'être est mouvement, requiert les mêmes conditions que l'interprétation du mouvement, si l'être est entéléchie : il s'agira toujours de changement, de passage. D'où la puissance et l'acte nécessaires.

En fait, ceux qui définissent l'être par le devenir n'en parlent pas moins d'« Évolution créatrice ». Or s'il y a création dans et par le devenir, que ce soit par une marche en avant ou en arrière, c'est donc qu'il y a *des différentiations qui s'obtiennent*. Et je dis que ces différentiations présenteront à l'analyse les mêmes phases fondamentales et les mêmes conditions de ces phases. N'est-ce pas un théorème bien connu que les relations intérieures d'un système ne changent en rien par le fait d'une action d'ensemble imprimée à ce système? Ainsi les propriétés générales de l'être (*passiones communes entis*) n'ont rien à souffrir de la façon dont on définit celui-ci, pourvu que la définition s'adresse à l'être en son ampleur et respecte sa transcendance. Ceux pour qui les principes des corps sont les atomes, c'est-à-dire des corps, n'en sont pas moins tenus de composer les corps. Ainsi ceux pour qui le principe des repos et des changements empiriques est je ne sais quel *fieri* plus profond que la réflexion retrouve, ceux-là, dis-je, n'en sont pas moins tenus d'interpréter les changements et les repos empiriques. Qu'ils essaient de le faire, sans que d'une façon ou d'une autre la *puissance et l'acte* interviennent.

tière, saint Thomas s'établit dans ce point de vue, refusant de discuter avec qui n'admet pas la réalité du mouvement, du devenir dans tous les genres, de la génération substantielle. Étant donné ces postulats, étant donné aussi sa confiance invincible en la validité de nos conceptions de l'être et du *nécessaire*, il ne permettra plus qu'on touche à la maîtresse théorie de son système. Il ne s'attardera pas à la *démontrer*, content de l'*appliquer*, estimant que le bonheur des applications, leur caractère universel, apportent aux analyses du début l'unique confirmation requise. Une théorie dont on ne peut point se passer et qui, admise, éclaire tout, n'est-elle pas mieux que prouvée? Nulle preuve ne peut valoir une telle épreuve, et la commodité, portée à ce niveau, ne peut que s'appeler vérité. Tel semble avoir été l'état d'esprit de saint Thomas, après avoir été celui d'Aristote. Recevant cette notion des mains du Stagyrite qui l'avait puissamment mise en œuvre; ne la trouvant nulle part en défaut; y voyant la clé de tous les problèmes difficiles des hautes sciences, celle qui permet d'ouvrir sans briser, sans sacrifier soit l'une soit l'autre des données d'expérience ou des nécessités de l'esprit, il en reconnaît pleinement la valeur et ne la met plus en cause.

Il restera que la conception de l'être en puissance nous jette dans le mystère plein; car « les principes des choses sont cachés dans un secret impénétrable ». N'ayant et ne pouvant avoir d'expérience que celle de l'être constitué, donc en acte, nous ne saurions nous représenter la *puissance* que sous la forme négative d'un postulat sans lequel l'expérience positive n'aurait plus d'interprétation suffisante[1]. La réalité dévore des mystères devant lesquels la pensée recule. Il y a là une de ces choses dont Aristote a dit qu'elles sont difficiles à comprendre et faciles à être (χαλεπὴν μὲν ἰδεῖν ἐνδεχομένην δ' εἶναι[2]).

1. Iª pars, q. XII, art. 1; q. XIV, art. 3; q. XIII, *De Verit.*, art. 3.
2. *Phys.*, III, 202, 2.

B. — LA SUBSTANCE.

L'idée de *substance* (ὑποκείμενον; *sub-stans;* ce qui se tient au-dessous des phénomènes) répond à l'idée de l'absolu sous le relatif, et n'est qu'une application particulière de ce principe que toute manifestation, toute relation d'un genre quelconque s'appuie sur le non-relatif, comme tout mouvement sur l'immobile et tout contingent sur le nécessaire. L'ordre des relations phénoménales est *fini*. Telle relation prédicamentale suppose l'action; l'action suppose la puissance d'agir; celle-ci la qualité; la qualité à son tour s'appuie sur la quantité. La quantité, sur quoi s'appuie-t-elle? Il se faut arrêter dans ce mouvement de régression (ἀνάγκη στῆναι). Le fond de tout ne peut pas être *manifestation*, il doit être un *manifesté*. L'*accident*, signifié à lui seul, apparaît un non-être. Car qu'est-ce que la blancheur, si elle n'est blancheur de quelque chose? Le mot même qui la signifie ne prend un son de réalité que formulé *au concret*, et en connotant l'*inhérence*[1]. Or il en est ainsi de tout, excepté de la substance même. Tout le reste est donc être par elle; elle est être en premier (*primum ens*); elle seule est être en soi et par soi (*ens per se, ens simpliciter*[2]). Être blanc, ce n'est pas être tout court, c'est être d'une certaine manière (*secundum quid*). Commencer d'être blanc, ce n'est pas commencer tout court, c'est commencer sous un certain rapport. Mais commencer d'être homme, c'est commencer tout court, parce qu'être homme, pour l'homme, c'est être, et l'appeler homme c'est donc exprimer quelque chose qui est au fond de tout ce qui se voit en lui, de tout ce qui sort de lui, de ce que lui-même devient, et c'est ce que nous appelons sa *substance*. En un mot, l'accident est essentiellement *ens entis :* il faut placer sous ce génitif quelque chose. A

1. In VII *Met.*, lect. I.
2. *Ibid.*, et Iª pars, q. V, art. 1, ad 1ᵐ.

l'histoire de chaque être il faut supposer un héros, et ce héros est la substance.

Kant lui-même a senti cette nécessité et il a posé le *noumène;* seulement il l'a laissé à son unité, s'étant refusé, par sa critique de la raison pure, le droit de découper, dans l'être, des *essences* et de les y distinguer réellement, de façon à voir surgir des natures subsistant chacune d'une existence propre et qualifiées *substances*. On pourrait dire, à ce point de vue, que Kant a admis *la* substance; mais qu'il a repoussé *les* substances. D'autre part, il a rendu le *noumène* inconnaissable, en subtilisant les qualités qui le manifestent, réduites qu'elles sont, dans son système, à l'état de formes a priori de la sensibilité. Pour saint Thomas, la substance reste sans doute inconnaissable *par elle-même*; car toute connaissance se fondant sur des relations ne peut envelopper l'absolu que par le relatif qui le manifeste. La substance est d'elle-même inactive; elle n'agit que par ses puissances[1]. Or toute connaissance est passivité, et ne peut donc révéler *ce qui* agit sur la faculté connaissante que par l'intermédiaire de *ce par quoi* il agit. Ce n'est pas une raison pour qu'on puisse dire absolument (*simpliciter*) : La substance est inconnaissable, puisque ses propriétés la révèlent[2]. Elle est ce qu'elle nous apparaît, sauf les limites de notre science. Notre esprit en atteint partiellement, par l'étude, les virtualités cachées, et nos sens nous en révèlent les plus apparentes. Ses qualités, en effet, ne sont pas des êtres seconds collés sur elle ainsi que des parasites : leur être, c'est le sien diffusé[3], et de même qu'ils sont par elle, elle est par eux, en tant que manifestée, et elle est donc, par eux, connaissable.

Bien plus, renversant les rôles, on pourrait dire en un certain sens, aussi véridique que le premier, que nous ne

1. Iª pars, q. LXXVII, art. 1.
2. Iª pars, q. XXIX, art. 1, ad 3m.
3. In V *Metaphys.*, lect. IX; IV, lect. II; *C. Gentes*, lib. IV, cap. XIV; Iª pars, q. LXXVII, art. 6, ad 3m.

connaissons l'accident que par la substance. Dans la définition de tout accident est inclus son sujet : votre blancheur, c'est ce qui *vous* rend blanc, votre bonté ce qui *vous* rend bon, et puisque la définition d'une chose est ce qui la fait connaître, la substance prête donc à l'accident sous ce rapport. C'est tellement vrai que nous ne connaissons l'accident même qu'en lui attribuant fictivement une substance et en nous efforçant de la définir; mais derrière cette fiction, il y a précisément la réalité substantielle, dont l'être se communique sans se dédoubler[1].

Il faut se garder ici d'attribuer aux grands scolastiques les illusions anthropomorphiques où le menu fretin de l'École s'enfonça avec tant de zèle. Le découpage des êtres en petites pièces rapportées à la façon d'un jeu de patience est le fait de ces derniers, et les premiers, sans doute, y purent prêter parfois, en raison de leur langage et de la dureté de contours des schémas où ils voulurent enfermer le monde; mais ces penseurs profonds savaient ce que c'est qu'un schéma et ne le confondaient point avec la réalité souple et une. A qui leur reprocherait, ainsi qu'on l'a tant fait, de poser, avec la *substance,* une réalité inintelligible, puisque, par hypothèse, n'ayant point de qualités, elle est indéfinie et indéfinissable, ils répondraient facilement. La substance est définie par des qualités qui ne sont pas *elle,* en tant qu'elle est substance, mais qui sont *à elle*, et qui révèlent partiellement sa nature, ne formant avec elle qu'un seul être. Enfermée dans son rôle de substrat, précision faite par l'esprit et de la *nature* que nous y croyons découvrir, et des *accidents* qui nous la révèlent, elle ne nous laisse plus de prise; mais nous savons pourquoi. C'est le mystère de l'être qui se tient ici embusqué, et comment le pénétrerions-nous ! « Les principes des choses sont cachés dans un secret impénétrable », a dit Pascal. « Ce que nous avons d'être nous cache la vue des premiers

1. In VII *Met.*, lect. I, *med.*

principes, qui naissent du néant [1]. » Cette phrase est vraie en ce sens que notre forme d'être détermine notre connaître, et en le déterminant, le limite. Nés du sensible, nous ne tirons que de lui la nourriture intelligible : *nil in intellectu quin prius fuerit in sensu*, d'où notre désarroi en face du *supra*, de l'*extra* ou de l'*infrasensible*. La substance, *précisément comme telle*, est donc inconnaissable *par nature*, je veux dire par la nôtre; elle l'est aussi, dans le même sens, par devoir; car elle ne joue son rôle qu'en se tenant en dehors de ce qui est pour nous principe formel de connaissance, à savoir la relation, étant elle-même le dernier terme où les relations antérieures aboutissent [2].

Tout ce qui est connaissable d'elle, sous ce rapport, c'est qu'elle est le terme premier des relations connaissables qu'elle est support, point de départ obligé des phénomènes : *obligé*, dis-je, c'est-à-dire *conclu*, non *connu* en soi; mais conclu par nécessité, celle qui s'impose à notre esprit dès que se dresse devant lui le problème de l'être, et qui lui fait préférer le mystère du *noumène* à l'absurdité d'un relativisme ou d'un phénoménisme absolus.

D'ailleurs, en allant tout au fond des choses, l'idée de substance, entendue à la façon thomiste, est moins éloignée qu'on ne pense de l'idée de *loi*, par laquelle on la veut quelquefois remplacer; elle en écarte seulement l'étroitesse et l'exclusivisme. La substance, pour le thomisme, se résout, à l'analyse, en *matière* et *forme*, s'il s'agit des substances corporelles; en *forme pure* subsistant en elle-même, s'il s'agit des natures séparées. Or la matière n'est qu'un *devenir défini* [3]; la forme est l'*idée* de réalisation de ce devenir, et la subsistance n'est qu'un *mode*. Ces trois principes, dont l'École affirme énergiquement la réalité, n'imposent

1. PASCAL, *Pensées*, l'homme et l'infini.
2. Tout le monde comprend en quel sens simplificateur nous prenons ici le mot *relation*, et qu'il ne s'agit point de la relation prédicamentale.
3. Cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. I, A.

point cette *réalité* à la façon de l'empirisme, ou d'un réalisme physiciste issu de l'imagination. La réalisation dont on parle se définirait, si l'on tenait à la définir, par cette idée négative : *Extra causas et nihilum,* et le mot *substance,* exprimant avant tout un *rôle,* n'ajouterait rien à la qualification première de l'être *hylémorphe* ou *substance en soi,* en tant qu'ils sont des réalités. Ainsi, tout ce qu'il y a de valeur positive ou négatrice d'erreur dans le relativisme; tout ce qui prouve sa clairvoyance, en même temps que son illusion, quand il dit que tout est idées et rapports d'idées, en y comprenant les pouvoirs d'en donner et d'en recevoir, pourrait trouver ici satisfaction. Le système thomiste n'est pas le substantialisme instinctif que le relativisme entend écarter; il n'est pas davantage l'idéalisme platonicien, qui crée deux mondes d'idées : l'un dans les phénomènes, l'autre dans un mystérieux *en soi.* Il inclut, avec Aristote, les *idées* dans les *choses.* Sa *substance* est d'abord *idée;* mais idée réelle et évolutive, supposant par conséquent un *sujet,* s'il s'agit d'une évolution qui soit un réel *devenir* (*actus imperfecti*); en tout cas un mode subsistantiel, si le devenir se réduit à une simple manifestation de puissance dans un être pleinement constitué en soi (*actus perfecti*).

Ce système est un synthétisme; il garde ce qu'il y a de vrai dans toutes les voies excessives que l'analyse profonde du réel a ouvertes avant ou après lui. Il est loisible de s'en écarter; mais il nous semble impossible d'en nier ni la légitimité ni la profondeur [1].

C. — L'INDIVIDUATION.

Le problème de l'*individu,* élucidé par saint Thomas avec une originalité et une pénétration dignes de son génie,

1. Notons, pour l'intelligence du langage thomiste, le sens accordé à ces expressions : *subsistance*, *suppôt*, *personne*, *hypostase*, qui voisinent cons-

se rattache aux toutes dernières idées que nous venons d'émettre. Puisque, repoussant les *Idées* à la Platon, on admet néanmoins avec Aristote des *essences* distinctes, pour l'esprit, des *choses* qui les réalisent; puisque, avec Augustin et toute la tradition chrétienne, on admet ces idées des choses comme préexistant, dans l'unité de l'Intelligible premier, à titre *d'exemplaires* des réalités temporelles [1], la question se pose de savoir quel est le rapport des réalités objet de l'expérience avec les *essences* ou *natures* qu'elles incarnent; comment on passe des premières aux secondes; comment tel plan de nature, existant exclusivement, tout d'abord, dans l'intelligence créatrice, peut arriver : premièrement à se *réaliser;* deuxièmement à se *multiplier* comme le cachet dans plusieurs cires. Il ne va pas de soi, en effet, qu'une *idée* passe dans l'*être :* il faudra dire ce que lui confère la réalité par opposition à la potentialité pure qu'elle possède dans l'Intelligence. Il va encore moins de soi qu'une idée se *multiplie,* bien que certains esprits, même familiarisés avec la philosophie, n'aient pas aperçu ce problème [2]. A ceux-ci, il paraît tout simple de dire : Une idée se multiplie en se réalisant *plusieurs fois.* Mais que signifie cette réponse, à la hauteur où la métaphysique l'exige? L'expression *plusieurs fois* implique déjà le temps et l'espace; par conséquent la matière, et l'on esquisse ainsi la solution thomiste d'un problème qu'on disait ne pas exister. Beaucoup d'inadvertances métaphysiques sont commises de la sorte par ceux qui oublient de s'élever jusqu'au niveau où les questions se posent.

tamment, dans l'École, avec celle de substance. La *subsistance*, au concret, c'est la substance même considérée comme existante en soi, à la différence de l'accident, qui inhère. Le *suppôt*, c'est la substance considérée comme le support des accidents qui la déterminent. Le mot *hypostase*, emprunté aux Grecs, exprime la même idée. Quant au mot *personne*, c'est le terme réservé pour exprimer l'idée de suppôt ou d'hypostase, autrement dit de *nature subsistante*, appartenant à l'ordre humain. (Cf. Iª pars, q. XXIX, art. 1 et 2; et q. IX, *De Pot.*, art. 1.)

1. Cf. *supra*, page 42.

2. Cf. JOURDAIN, *La Philosophie de saint Thomas*, l'Individuation.

Aristote avait vu plus clair [1]. Il avait distingué la *substance première* ou individu subsistant, et la *substance seconde*, c'est-à-dire la nature, l'essence, la forme d'être que cet individu réalise. Il avait concédé que dans les êtres simples et sans matière, ces deux notions de la substance coïncident : leur *subsistance* est identique à leur *essence*, ce qu'Avicenne exprimait en ces mots : *La quiddité de l'être simple est le simple lui-même*. Mais à l'égard des êtres matériels, Aristote avait indiqué que ces deux éléments diffèrent, et que c'est la matière avec les accidents qui la déterminent, qui est le principe de la descente des formes dans le nombre.

Saint Thomas reprend la question plus à fond, et ce qu'Aristote n'avait fait qu'esquisser en quelques mots, il le déduit longuement, d'abord dans l'admirable petit opuscule : *De Ente et Essentia*, puis dans maint passage de ses œuvres maîtresses [2].

Voici le résumé de sa thèse. Les *essences* se partagent l'être [3]; elles y introduisent la multiplicité; mais chacune d'elles, puisque l'être et l'un se confondent, [4] n'a sa réalité qu'à condition d'avoir aussi son unité. Seulement, cette unité de l'essence peut être unité *simple* ou unité de *composition;* d'où la grande division des êtres en êtres simples ou immatériels et êtres composés de *matière* et de *forme* [5]. Dans ces deux cas, la notion de l'individu devra différer profondément; car on voit au premier coup d'œil qu'une essence

1. Cf. Piat, *Aristote*, page 38.

2. Pour la position générale de la question, voir q. IX, *De Pot.*, art. 1; X *Metaphys.*, lect. III, *in fine*. Pour le cas spécial de l'âme, outre les ouvrages cités, voir q. III, *De Pot.*, art. 10; II. *C. Gentes*, c. LXXV. Pour celui des substances séparées, voir *De Subst. separ.*, c. VII; Iª pars, q. L, art. 4; II *C. Gentes*, c. XCV.

3. Cf. *supra*, p. Noter qu'au regard du problème présent, le mot être doit s'entendre exclusivement de la substance, dont nous disions plus haut qu'elle est être tout court, être par soi (*ens per se, ens simpliciter*). L'individuation de l'*accident* est acquise d'avance : elle est fournie par son sujet, ainsi que nous le notions plus haut, à propos de l'unité. Cf. p. 35.

4. Cf. *supra*, p. 34.

5. Cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. Iᵉʳ.

simple ne se prêtera pas aux mêmes combinaisons réelles qu'une essence déjà complexe. S'il s'agit d'essence simple, pour constituer l'individu, que faudra-t-il? Uniquement réaliser l'essence en elle-même; la poser *en acte*, au sens où nous avons dit que l'être est l'acte de la chose existante, *actus existentis* [1]. Par cela seul, en effet, l'essence simple possédera ce qui caractérise la *substance première*, l'*individu*, la *réalité subsistante*, à savoir l'*incommunicabilité*. Ce qui n'est pas attribuable à autre chose (*quod non praedicatur de alio*), c'est en effet l'individu dans le genre substance; aussi avons-nous dit de la substance individuelle qu'elle est le terme dernier des attributions, ou si l'on veut leur point de départ.

Sans doute, on ne prétend point, en s'exprimant ainsi, éclairer quelque chose. La *mise en acte* d'une essence, sa position hors les causes et le néant (*extra causas et nihilum*) renferme un double mystère impénétrable pour nous : le mystère de l'être et le mystère de sa communication par l'Existant suprême. On dit seulement : Cela est ainsi. L'essence simple n'a besoin, pour être individu, que de se voir poser dans le réel, sans rien subir en soi qui l'altère. Il s'ensuivra qu'étant *une* à titre d'essence, ainsi qu'on le disait à l'instant, elle sera *une* encore après son individuation, et l'on ne pourrait la multiplier qu'en la détruisant, comme il arrive dans les nombres. Chaque nombre est *un* comme tel, et le multiplier serait le détruire. Ce qu'on appelle fraction est unité nouvelle, et non partie du nombre primitif, qui n'est plus [2]. Il n'y a de multiplicité dans l'échelle numérique qu'une multiplicité spécifique, puisque la série se constitue par additions successives d'unités, et que chaque addition d'unité change l'espèce. Ainsi parmi les êtres simples. Si l'on veut les constituer en série, on devra

1. Cf. *supra*, p. 27.

2. C'est ce que ne semble point avoir compris M. Barthélemy Saint-Hilaire, quand il reproche à Aristote d'avoir dit que l'unité est indivisible, comme si Aristote ignorait les fractions.

nécessairement faire varier entre eux les essences, puisqu'il ne se trouve en eux rien d'autre, sauf leur être participé, et l'on sait que l'être n'est pas un genre [1]. Aussi affirme-t-on que parmi les intelligences séparées il n'y a point d'espèces, ou si l'on veut, que chacune d'elles constitue à elle seule une espèce, et que le contraire est métaphysiquement impossible [2].

Cette première solution entraîne évidemment les suivantes. Les *essences* matérielles ne sont pas *formes pures* : elles sont déjà composées *en elles-mêmes :* elles incluent la matière dans leur définition ; car c'est cela même, à savoir leur qualité d'essences matérielles, qui détermine leur rang dans les *degrés de l'être* [3]. Seulement, puisqu'elles diffèrent entre elles, le rang dont nous parlons ne se trouve déterminé que d'une façon générique ; l'idée d'*essence matérielle* ne représente de la part de la Nature que l'idée d'un genre d'êtres, et c'est bien ce qu'on dit toujours : la matière donne le genre. Quant à l'espèce, elle est fournie par la *forme*, principe déterminateur de la matière. D'où viendront après cela les individus? Évidemment du même principe que le nombre, puisqu'il s'agit de trouver une *différence* qui soit de même ordre que lui ; une *différence* qui à vrai dire n'en soit pas une, puisqu'elle ne touchera point à l'espèce, mais maintiendra ses participants au même degré d'être, en l'entendant du moins de l'*être* qui est *substance*. Or d'où vient le nombre? De la division de l'étendue [4]. Et d'où vient l'étendue elle-même? De la matière, puisque c'est en raison de la matière que les essences en cause ont rapport à la quantité. C'est donc la matière même, en tant que soumise à la quantité, qui se trouve être, dans le monde de notre expérience, le principe général de l'individuation des êtres. Si l'on parle, après cela, pour chaque substance

1. Cf. *supra*, p. 28.
2. *Locis supra cit. et infinitis aliis locis.*
3. *De Ente et Essentia*, c. II ; I[a] pars, q. LXXV, art. 4, et *passim*.
4. Cf. *infra*, p. 102, 103.

matérielle, de ce qui l'individualise, on dira donc : C'est l'attribution à elle faite de *telle matière*, c'est-à-dire de la matière commune déterminée par *telle quantité* (*materia signata quantitate; materia sub certis dimensionibus*). *L'incommunicabilité*, qui est le caractère essentiel de l'individu, ressort pour lui de cette réception de la forme dans une matière apte à la quantité, et son insertion à tel rang dans le temps et l'espace, qui est son caractère second, lui est conférée par la quantité même, qui le rend tributaire du mouvement continu et de la durée qui le mesure[1].

Ce rôle de l'étendue par rapport à l'individuation des substances aide à comprendre l'erreur de ceux qui ont fait de l'étendue la substance même des choses; car si nous appelons substance le *premier sujet* des attributions, de ce que la quantité détermine la matière, qui est le sujet commun, à constituer *tel* sujet à titre d'individu subsistant, il y a apparence que la quantité même soit le sujet dont on parle[2]. On s'explique par là encore que l'étendue abstraitement prise nous paraisse posséder par elle-même une certaine individuation, à la différence de la qualité, qui ne se conçoit qu'en dépendance de la quantité même ou de leur sujet commun. Ainsi peut-on imaginer plusieurs lignes identiques en toutes choses, différant seulement par leur *position*. La position jouera alors le rôle de principe individuant, pour ces lignes de même espèce. Or la position est de l'essence même de la quantité étendue ou « dimensive », puisque celle-ci se différencie du nombre précisément par sa *position* dans l'espace. On voit donc bien que l'étendue est individuée par quelque chose qui est de son essence même. La blancheur, au contraire, ne peut se concevoir à l'état individuel que par l'intervention d'autre chose,

1. *De Principio individuationis, circa finem;* q. II, *De Verit.*, art. 6, ad 1m; q. X, art. 5, *corp*; In V *Metaphys.*, lect. xv. *med.;* Opusc. *De Natura Materiae*, 3.

2. IIIa pars, q. LXXVII, art. 2.

à savoir une étendue qui la supporte ou un *sujet* qu'elle qualifie [1].

Enfin il ressort de ces considérations que l'étendue étant une sorte de sujet intermédiaire entre le *sujet premier* ou substance et les qualités qui l'affectent, ce que nous disions plus haut de ces dernières, à savoir qu'elles sont individuées *par leur sujet*, devra se préciser de la façon suivante. Leur sujet de fond ou sujet *premier* étant la substance, elles seront individuées, au fond, par la substance; mais l'étendue étant leur sujet immédiat et leur intermédiaire d'inhérence, *immédiatement* elles seront individuées par elle. Il s'ensuivra encore que l'individu substantiel, dont nous disons qu'il est déterminé par la matière, celle-ci étant déterminée elle-même à *telle* étendue, et cette étendue étant déterminée à son tour par *telles* qualités, cet individu aura pour principe de sa constitution et de sa différentiation comme tel non seulement *sa matière*, c'est-à-dire sa part, déterminée par la quantité, dans la potentialité universelle; mais encore et par conséquent ses *accidents individuels*, qui se greffent sur *cette* matière [2]. A vrai dire, cette addition n'en est pas une, c'est une *explication*. Puisque la quantité sans qualités est chose aussi en dehors des réalités naturelles que la matière indéterminée elle-même, et puisque les déterminations de la quantité sont le point de dépar des autres et en fournissent *l'équivalent*, dire du sujet individuel qu'il est constitué comme tel par sa matière, c'est dire tout, et c'est bien en effet la formule abréviative admise : « *Individuatio fit per materiam individualem, id est per hanc materiam* [3] ». On se tient ainsi au centre de la question, et l'on évite l'erreur de ceux qui ont voulu individuer les substances par l'ensemble de leurs attributs (*collectio accidentium*), ce qui est prendre les choses par le dehors, et détruire, au fond, la substance. Cette opinion,

1. *Ibid.*, *in fine ;* IV *C. Gentes*, ch. LXV, *in fine ;* In V *Metaphys.*, lect. XV, *med.*
2. IX, *De Pot.*, art. 1 ; Iª pars, q. LIV, art. 3 ad 2ᵐ *et saepe alibi.*
3. Iª pars., q. III, art. 3.

si souvent reprise de nos jours, est réfutée par saint Thomas en fonction de son système des *formes* ou idées de réalisation substantielle. Une forme, dit-il, telle une idée, n'est pas individuelle en tant que telle; elle est, de soi, multipliable; quel que soit donc le nombre qu'on en suppose, et quelles que soient les relations qui les lient, nul être individuel ne se trouvera désigné par là; on pourra toujours supposer autant de sujets qu'on voudra pour y participer dans cet ordre même. S'il ne s'en trouve qu'un, en fait, qui les réunisse toutes, cette exclusivité est accidentelle; l'idée, même multiple, reste participable à volonté, et ne peut donc, par soi, être principe d'incommunicabilité, principe constitutif de la substance *première*, à laquelle tout s'attribue, et qui n'est plus elle-même attribuable. Pour rencontrer celle-ci, il faut aller jusqu'au *sujet premier*, la matière. L'oublier, c'est glisser à l'idéalisme, en posant des essences en l'air, sinon même au phénoménisme, qui ne voit plus en tout qu'apparences et fantômes[1].

Étant donné les principes précédents, le cas de l'âme humaine, nature intermédiaire entre les formes pures et les formes dites matérielles doit donner lieu à une solution intermédiaire elle-même. C'est par inattention que certains critiques ont reproché à saint Thomas le « manque d'unité » de sa théorie[2]. Quelque unité qu'il y ait dans un principe, ou pour mieux dire à cause de cette unité même, les applications en doivent varier lorsque varient les cas, et vouloir conserver alors une unique solution, ce serait fausser le principe. Les essences sont par elles-mêmes *idées*, idées de la nature ou idées divines; elles se partagent les virtualités de l'être, comprises dans l'unité de l'Intelligible divin. On conçoit donc que s'il en est qui se réalisent *en elles-mêmes*, sans être reçues en une matière, comme c'est le cas de ces *intelligibles intelligents* que la théologie chrétienne appelle

1. In VII *Metaphys.*, lect. xv, *circa finem.*
2. Cf. Jourdain, *loc. cit.*

anges, leur multiplication ne pourra s'opérer qu'à la manière dont se multiplient les idées, où tout changement est spécifique. Leur individuation sera donc simplement leur *réalisation* à titre de substances premières ou de *subsistances*. Les formes matérielles, au contraire, étant des *idées incarnées*, c'est-à-dire des idées « qui n'existent point, mais selon lesquelles quelque chose existe », ainsi que le dit sans cesse notre auteur, on les multipliera naturellement par division de leur support, qui est la matière. D'où la doctrine de l'individuation des formes matérielles par la matière-sujet et par l'étendue qui y taille des parts attribuables. Enfin, les *âmes raisonnables* étant de nature mitoyenne doivent se multiplier et s'individualiser selon un mode qui participera des deux autres.

L'âme humaine n'est point à elle seule essence complète; la chair entre dans son *idée;* si donc elle est réalisée *selon sa nature*, ce sera dans une matière capable de *servir* ses fonctions ou d'y *participer* suivant qu'il s'agira de ses fonctions supérieures ou des autres. D'où la définition célèbre applicable à l'homme : *Anima est actus corporis organici potentia vitam habentis.*

C'est assez dire que la naissance d'une âme sera liée à la naissance d'une chair, et que selon la multiplication des corps par la génération matérielle aura lieu aussi la multiplication des âmes. Toutefois, cette âme *acte* du corps est douée d'une fonction qui lui est propre; fonction telle qu'elle démontre son immatérialité de fond et par là même sa subsistance[1]. Il sort de là une double conclusion : premièrement, l'âme ne pourra être le fruit exclusif de la génération matérielle[2]; deuxièmement, la ruine du corps ne pourra entraîner sa ruine[3].

Que reste-t-il, dès lors, de l'individuation de l'âme par le corps, et comment concilier ces deux aspects de doctrine

1. Cf. *infra*, t. II, l. V, ch. IV, A.
2. *Ibid.*, C.
3. *Ibid.*, B.

en apparence antithétiques? Le voici. L'âme étant *subsistante*, il faut qu'elle soit créée; puisqu'elle est naturellement la forme d'un corps, il faut qu'elle soit créée dans le corps, en proportion de valeur et de puissance avec lui. La synthèse s'établit entre ces deux affirmations en disant que l'âme, forme du corps, est créée en rapport et en proportion avec le corps (*in ordine ad corpus, secundum proportionem ad corpus*) et que c'est cette proportion qui l'individualise.

La génération matérielle et toutes ses conditions individualisent suffisamment l'homme-matière; la suppléance créatrice, suivant la même loi, individualise parallèlement l'homme-esprit. Les caractères de celui-ci appartiennent donc originairement à la matière : d'où le champ ouvert à l'hérédité, en dépit de la causalité supérieure introduite. A quoi, d'ailleurs, pourraient-ils bien appartenir? Si les âmes se distinguaient en raison d'elles-mêmes (*secundum seipsas*), leur distinction aurait pour cause une différence *formelle*, une différence d'essence par conséquent, puisque la *forme* est le principe déterminateur de l'essence. Les âmes humaines seraient donc, comme les intelligences séparées, des essences spécifiquement distinctes; nous ne serions plus de même race, et la *nature humaine* ne serait plus qu'un mot. Si l'on veut fuir cette conséquence, il faut nécessairement dire que ne différant *en tant qu'hommes* que par le nombre, nous ne devons différer aussi que par la matière, source du nombre; que toutes nos *différences* ont des causes matérielles. Je dis *causes*, non point que la différence de nos âmes soit le résultat d'une *efficience* matérielle; mais il n'y a pas de cause que la cause efficiente : les dispositions de nos corps sont cause *matérielle* et cause *occasionnelle* au sens où Malebranche entendrait ce terme, par rapport aux particularités de l'âme. L'âme est *telle* non parce que le corps *la fait* telle; mais parce que le corps *est* tel, et que la puissance créatrice immanente aux choses, faisant éclore l'âme en lui et pour lui, la fait éclore à sa me-

sure[1]. Il suit de là ultérieurement que le corps périssant, l'âme n'en garde pas moins, avec sa subsistance, cette proportion, cette commensuration dont le corps était l'origine. Elle reste donc individuée, et individuée en un sens *par la matière*, bien qu'elle subsiste en soi. C'est ce qu'Avicenne exprimait en disant que l'individuation et la multiplication des âmes dépend du corps quant à son principe et non quant à sa fin[2].

On voit que cette doctrine est parfaitement cohérente, et pour la nier il faut nier tout le système. « On arracherait plutôt à Hercule sa massue » qu'à saint Thomas une de ses thèses de fond, quand une fois on a laissé passer les principes. Celle-ci, toutefois, lui suscita de graves ennuis, en ce qu'on cherchait à le pousser soit du côté de l'averroïsme, qu'il avait si brillamment combattu, soit du côté du matéria-

1. « Cum enim anima non sit composita ex materia et forma, distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit, diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit : quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas ejusdem speciei numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo » (q. III *de Pot.*, art 10). « Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita *haec* anima differt ab *illa* numero ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet et sic individuantur animae humanae... *secundum* corpora, non quasi individuatione a corporibus *causata* » (II *Contra Gentes*, cap. LXXXV). On ne peut se dissimuler que cette théorie prête à des difficultés très réelles. Elle fait dépendre la valeur éternelle des âmes d'un accident de génération, d'un *moment* du devenir physique à peine déterminable et en tout cas essentiellement transitoire. Mais après tout, cela n'est pas un inconvénient absolu, et la doctrine acceptée par saint Thomas donne satisfaction d'une part aux exigences de la doctrine générale des formes et d'autre part aux exigences particulières de l'âme subsistante créée de Dieu (Cf. I[a] pars, q LXXXV, art. 7).

2. Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cujus est actus, non tamen oportet ut destructo corpore individuatio pereat ; quia, quum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum ; et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem (*De Ente et Essentia*, c. VI).

lisme que semblait favoriser l'idée d'une individuation des âmes par la matière [1]. Les conclusions relatives aux intelligences séparées lui attiraient d'autre part mille contradictions. Il y répondit comme toujours avec un soin qui n'avait d'égale que sa tranquillité parfaite, et il faut avouer aujourd'hui qu'étant donné le système pris comme base, les arguments ci-dessus énoncés étaient largement suffisants.

D. — LA QUANTITÉ.

La thèse thomiste de l'individuation inclut déjà une théorie de la quantité fort explicite. La substance, par elle-même, n'a point rapport à l'étendue ni au nombre; elle est *en soi;* elle est *sujet*; elle réalise l'*essence*, dont la notion est pleinement étrangère à toute notion de composition partielle, de divisibilité ou d'actuelle division, de relation au lieu, au temps ou à quoi que ce soit de ce que la quantité suppose. Ce n'est pas que l'essence et par conséquent la substance ne comportent la quantité, et d'une certaine manière, même, une quantité définie [2] : elles la *comportent;* mais elles ne l'*incluent* pas. L'*être quantitatif* (*ens quantum*) est le résultat d'une combinaison ontologique.

Et les attaches de cette conclusion sont faciles à reconnaître. L'être, comme tel, n'est pas *un* en nature : voilà toujours la doctrine qu'on applique. Si l'être était *univoque*, qu'il fût substance ou phénomène, il n'y aurait plus lieu, pour introduire l'étendue dans les choses, de supposer une telle composition. Ou l'on dirait avec les « Physiciens » antiques et modernes : La substance est étendue par elle-même, puisque la substance étendue ou le *corps*, c'est l'être, en tout cas l'être matériel. Ou l'on dirait avec les Pythagoriciens de tous les âges : La substance est étendue par elle-même encore, puisque l'étendue, ou le *nombre* d'où elle dérive, est

1. Cf. *infra*, t. II, l. V, ch. IV, B.
2. Cf. *infra*, p. 95.

identique à la substance et à l'être, avec ou sans la restriction susdite. Ou enfin l'on dirait avec les monistes à la façon de Parménide ou de Hégel : La substance et l'étendue n'étant que phénomène, il n'y a pas lieu de les dédoubler en soi ; leur *en soi* est autre qu'elles-mêmes, et cet *en soi* est *un*. D'où la même conclusion négative.

Le monisme ou le polymorphisme ontologique, absolu ou relatif, tel est donc le fond du problème. *Ens dicitur multipliciter :* il y a des *genres* d'être ; il y a des *catégories*, des *prédicaments* qui se partagent vraiment la notion d'être, et qui se la partagent *secundum rationes diversas,* de telle sorte que si la substance est *être*, la quantité ou la qualité ou même la relation sont *être* aussi, bien que d'une autre manière : telle est l'affirmation fondamentale qu'il faut admettre ou repousser, et l'on peut bien la repousser, mais non pas en rire, à moins qu'on ne tienne à démontrer son impuissance métaphysique. L'empirisme obtus que certains aimeraient à confondre avec l'esprit scientifique a pu seul suggérer certaines plaisanteries faciles à l'encontre de cette *quantité* surajoutée à la substance, comme si l'on pouvait concevoir une substance, en tout cas une substance matérielle, qui ne jouît point de l'étendue. L'on dit « concevoir » ; mais l'on veut dire *imaginer*, et l'imagination n'est pas ici maîtresse ; pour concevoir l'être en soi ainsi que ses divisions toutes premières, il faut la dépasser un peu ; hors de quoi l'on s'expose au dédain transcendant du philosophe : « *Tanquam pueri imaginationem transcendere non valentes...* »

La substance, par elle-même, n'est donc ni une ni multiple ; elle est étrangère à cet ordre. Pour la jeter dans le nombre et l'étendue, qui conditionnent sa vie, il faut la supposer *affectée*, déterminée à nouveau, et comme nul principe de détermination ne se peut concevoir en dehors de l'être, il faut de toute nécessité dire : La quantité *est;* elle est *par soi* d'une certaine manière, bien qu'elle ne soit pas *en soi;* elle est un *accident*, et nous savons maintenant ce que signifie ce terme. Parmi les accidents, d'ailleurs, elle est le

premier de tous, puisqu'aucun autre ne peut inhérer que par elle. Platon avait dit déjà, rappelle saint Thomas[1], que le *grand* et le *petit* affectent la matière comme ses premières *différences*, et les nécessités de l'individuation viennent de confirmer pour nous ses dires[2].

La nature de la quantité se détermine naturellement par son rôle. Il s'agit de rendre la substance divisible; d'y créer des parties sans faire varier l'essence; d'y introduire ainsi une composition qui ne soit ni la composition par genre et différence, laquelle est purement rationnelle; ni la composition par matière et forme, laquelle est *essentielle*, ni aucune autre empruntée à celles-ci — telle la *mixtion;* mais une composition *sui generis*, irréductible à aucune autre, et qu'à cause de cela il suffit de nommer, sans essayer de la ramener, pour la définir, à autre chose qu'elle-même : *composition quantitative.* « *La quantité est ce par quoi la substance est étendue ou distribuée en diverses parties intégrantes*[3]. » « *Extensio partium in toto* »; « *ordo partium in ordine ad totum* » : telles sont généralement les formules thomistes. Dans ces formules, *extensio* et *ordo* ont évidemment le même sens; car il s'agit de définir la quantité en général, et dans le nombre comme tel il n'y a évidemment pas d'extension locale. D'ailleurs, on ne peut présupposer le lieu à la quantité, puisqu'au contraire, à l'égard du lieu, la quantité jouerait plutôt le rôle de genre[4]. Il faut se souvenir en effet que saint Thomas ne croit pas à l'*espace*, en tant que distinct de la quantité du corps. Il ne voit là qu'une imagination, et ce n'est pas lui qui, établissant, à partir des principes premiers, la synthèse du réel, se laisserait aller soit à y introduire une chimère, soit à présupposer ce qu'il s'agit précisément d'obtenir, à savoir, ici, l'*ens quantum*.

1. Iª pars, q. XLIV, art. 2.
2. IIIª pars, q. LXXVII, art. 2.
3. Opusc. 48, c. IV; op. 42, c. XVI; In IV *Phys.*, lect. VII; In IV *Sent.*, dist. X, q. I, art. 3, Quaest. III, ad 2m.
4. Cf. *infra, pag. seq.*

On voit par là s'accentuer le caractère extra-empirique de cette philosophie, qui semble à quelques-uns si grossièrement réaliste. La substance composée de matière et de forme : *matière*, c'est-à-dire *devenir réel; forme*, c'est-à-dire *idée réelle du devenir;* la substance ainsi obtenue indivisible en soi, et finalement, la quantité *ordre;* tout cela, naturellement, applicable à nos corps comme à tout le reste : voilà le réalisme thomiste[1].

Quoi qu'il en soit, dans cette philosophie, on ne saurait donner de la quantité une définition plus explicite. ἀνάγκη στῆναι. Puisque nous touchons là à un *genre suprême,* il doit suffire de constater que l'*être* est ainsi, et de partir de là pour étudier ses combinaisons ultérieures.

Pour préciser, cependant, et pour expliciter cette notion, nous devons observer qu'elle enveloppe des espèces. Il y a la quantité *coexistante* et il y a la quantité *successive;* il y a la quantité *grandeur* et il y a la quantité *nombre*. Dans la première de celles-ci, il y a encore la quantité à une, à deux, à trois dimensions; dans la seconde, il y a toutes les espèces des nombres. D'ailleurs, ces divisions sont très loin d'être du même ordre. La division rigoureuse et immédiate de la quantité ne comprend que deux membres. La *grandeur* et le *nombre* en épuisent la notion, et l'on ne peut constituer les autres divisions usuelles qu'en y insérant des notions étrangères, empruntées aux autres *catégories* ou même à d'autres divisions de l'être. Ainsi le temps peut bien être appelé quantité successive; mais il ne l'est que par son rapport au nombre, et ce qu'il ajoute à celui-ci, à savoir le mouvement, appartient à la division de l'être en *acte* et en *puissance*[2]. Le mouvement lui-même, à plus forte

1. « Materia dividi non potest nisi ex praesupposita quantitate, quae remota, substantia indivisibilis remanet, et sic, prima ratio diversificandi ea quae sunt unius speciei est penes quantitatem, quae quidem quantitati competit in quantum in sua ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, *quod nihil est aliud quam ordo partium.* » Opusc. 70, q. V, art. 3, ad 3^m^. Idem, *Quodl.*, IX, a. 6; I^a^ pars, q. L, art. 2; 4 *C. Gentes*, c. LXV.

2. In V *Metaphys.*, lect. I.

raison, ne peut être rangé par quelques-uns parmi les espèces de la quantité que d'une façon impropre. Le *lieu* fait intervenir, en plus de l'idée de quantité, à laquelle il n'ajoute d'ailleurs rien de spécifique, l'idée de contenant, qui a plutôt rapport à la relation. Quant aux espèces ultimes énumérées, elles sont espèces vraiment, mais ne sont pas *premières*.

Reste donc à étudier l'étendue et le nombre.

E. — L'ÉTENDUE.

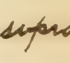
Puisque nous avons dit qu'à tous les degrés et dans tous les genres l'*être* et l'*un* sont identiques, appliquant cette notion au genre quantité, nous devrons dire que le nombre *est* lorsqu'il est *un* à sa manière, c'est-à-dire selon son espèce. « Six, ce n'est pas deux fois trois, mais une fois six », a dit Aristote[1]. De même, l'étendue *est* quand elle est *une* selon sa nature, et puisque sa nature consiste en un ordre de *position*, l'unité propre qui lui convient et selon laquelle elle *est*, ce sera donc l'intégrité de cet ordre, à savoir l'indivision dimensionnelle, en un mot la *continuité*.

Le continu, voilà donc l'essence même de la quantité dimensive en tant qu'elle s'oppose au nombre. C'est la première espèce de la quantité, celle qui offre les difficultés les plus apparentes. Depuis Zénon d'Élée jusqu'à Kant et Leibnitz, sa notion a été l'objet d'un perpétuel scandale philosophique. Beaucoup ont préféré se jeter dans l'idéalisme ou dans le subjectivisme, plutôt que de dévorer les *antinomies* apparentes qu'elle enveloppe. Saint Thomas, bien qu'il y revienne souvent, ne semble pas s'en être ému outre mesure. C'est qu'il avait, pour y faire face, le levier universel de l'*acte* et de la *puissance*, et que par ailleurs ses pensées relatives à l'un et au multiple, à la matière et à la quantité qui en dérive se trouvaient situées au-dessus des

1. *Metaphys.*, IV, 14, 1020ᵇ, 8; apud S. Th., lib. V, lect. XVI.

imaginations troublantes qui servaient à Zénon de point de départ.

L'essence du continu est d'être, en tant que tel, perpétuellement divisible [1]. On dit *en tant que tel,* parce qu'il y aura lieu de voir, en physique, si la division n'aura pas un terme assigné par autre chose que la nature de la quantité elle-même. Nous l'avons dit déjà, chaque essence corporelle implique des *qualités;* ces qualités, à leur tour, étant comme greffées sur la quantité à titre de manifestation au deuxième degré de la substance, supposent en celle-ci des *dispositions quantitatives* en corrélation constante avec elles; qui en représentent par suite l'équivalent, donc aussi, indirectement, l'équivalent de la substance. A cause de cela, « cette qualité des corps qu'on appelle leur *figure,* et qui est un déterminant de la quantité, a un rapport tout à fait prochain avec la forme substantielle, et c'est pourquoi, comme certains ont fait de l'étendue la substance même des corps, ainsi certains ont dit de la *figure* que cette étendue affecte qu'elle est la vraie forme substantielle ». Cette dernière conclusion est fautive, mais l'expérience dont elle abuse est certaine. « La figure est de toutes les qualités celle qui accompagne et démontre le plus immédiatement la substance, ce qui se voit surtout chez les animaux et les plantes » mais n'est pas moins vrai ailleurs. « Pour ce motif, Aristote déclare en parlant de la figure que les changements subis par elle ne sont pas tant des altérations que des créations nouvelles [2]. » Cette théorie est remarquable. Elle appelle et sanctionne par avance tout effort entrepris en union avec les faits pour créer une morphologie chimique, et de là à l'acceptation du type cristallin comme criterium de la substance, il n'y a même plus un pas, au point de vue de la philosophie pure. Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne la division, il est clair que cette théorie pose un terme à la dichotomie



1. In III *Phys.*, lect. I ; In I, *De Caelo,* lect. II, *et passim*
2. In VII *Phys.*, lect. V.

réelle. On ne pourra diviser *telle* substance que jusqu'au point où se trouveraient attaquées les dispositions quantitatives qu'elle suppose. Pousser plus loin, ce serait altérer son type morphologique, et puisqu'un changement de celui-ci équivaut à un changement dans la substance elle-même; que par ailleurs celle-ci consiste en une synthèse indivisible (*consistit in indivisibili*), ce serait détruire la substance. Or nulle quantité réelle n'existe en dehors des substances. Toute quantité réelle est donc divisible seulement jusqu'à un certain terme.

Tel est le point de vue *physique*[1]. Il n'en reste pas moins que, soumis à ces conditions, le continu conserve pourtant sa nature. Celle-ci se retrouve entière dans ce qu'un commentateur a appelé d'un mot qui est une trouvaille scolastique *individuum per se unum*, à savoir l'ultime partie en laquelle chaque substance peut se résoudre, au delà de laquelle elle perdrait son essence, et qui ressemble donc fortement à ce qu'on appelle aujourd'hui *molécule*.

Prenez ce qu'on prétend être une substance *homogène*, elle l'est en ce sens que les *dispositions* dont nous avons parlé tout à l'heure n'affectent que les particules infimes (telles les dispositions d'atomes dans la molécule), le tout étant formé par addition de ces particules similaires. C'est ce qu'on pourrait appeler un *homogène par répétition*. Considérez maintenant une particule à part. Il y a là *dispositions*, disons-nous : il y a donc aussi *disposé*, et dans ce disposé en chacun de ses états, il ne faut pas supposer indéfiniment des dispositions nouvelles. *ἀνάγκη στῆναι*. Le continu à l'état pur doit se trouver au bout, homogène, cette fois, d'une façon absolue, à moins qu'on n'ait erré dans la conception initiale d'une quantité objective, d'une *extension* qui soit autre chose qu'une illusion de nos sens. Une fois là, on se rend compte que la division ne pourra rencontrer d'obstacles. Elle ne saurait être *réelle* : premièrement parce

1. In I *Phys.*, lect. IX; lib. VI, lect. III; II *Sent.*, dist. XIV, q. 1, ad 4m; q II, art. 2; II *De Anima*, lect. VIII; Ia pars, q. VII art. 3.

que nous ne possédons évidemment aucun moyen pour la réaliser, n'ayant à notre disposition que des substances, outil grossier pour une opération *extra substantielle;* deuxièmement pour la raison impliquée dans le mot même que nous venons d'écrire. Extra substantiel ou *infra substantiel*, c'est bien le nom qui convient au continu ainsi envisagé, puisqu'il n'a plus de dispositions d'aucune sorte, et que toute substance comme telle implique dispositions quantitatives aussi bien que qualitatives. Il tient de la matière et n'emprunte plus rien à la forme, si ce n'est son être à titre d'*élément*. Il n'est pas séparable, manquant de ce qui permet l'existence substantielle. Il est pourtant réel, étant réellement *élément*. Or la raison qui l'envisage en sa réalité purement quantitative doit nécessairement lui attribuer l'infini. Car qu'est-ce qui pourrait bien arrêter désormais une division idéale qui procède, à chaque terme de la dichotomie, selon une *raison* toujours identique? Le continu comme tel étant uniquement *étendue*, il le sera toujours au même titre et au même degré, sous quelque dimension qu'on l'envisage. La grandeur ou la petitesse, qualifiant l'étendue, la présupposent d'abord et la laissent donc à sa nature. S'il est vrai que cette nature implique la divisibilité, le continu sera toujours et toujours divisible.

Aussi n'est-ce point par ce biais que les adversaires du continu mènent l'attaque. Ils envisagent les conséquences de la doctrine proposée et les déclarent inacceptables. Zénon d'Élée est celui qui a développé ce point de vue avec le plus de puissance; Kant n'a fait que l'abréger; Leibnitz, lui, a extrait l'essence des arguments de l'Eléate juste assez pour en manifester la faiblesse. Nous n'allons pas les reprendre en détail. Leur fond commun consiste à révéler dans le continu un *infini de composition*, comme si ces deux propositions étaient identiques : Le continu est indéfiniment divisible; le continu est composé d'une infinité actuelle d'éléments. Dans cette supposition, en effet, les conséquences courent. Tout espace étant continu; tout mouvement ayant

lieu dans l'espace, quelque restreint que soit celui-ci, on aura toujours à réaliser, pour le parcourir, la tâche impossible de traverser un infini (*Infinitum non est pertransire*)[1]. La flèche qui vole ne parviendra jamais à son terme, et Achille aux pieds légers ne rattrapera jamais la tortue. Mais la question est de savoir si l'identification prise comme point de départ est légitime. Or elle ne saurait nulle part l'être moins que dans la philosophie thomiste. Au regard de celle-ci, le continu est en soi divisible; mais il n'est pas en soi *composé*. En tout cas, si l'on admet cette expression, il convient de la commenter, selon les exigences de la cause. Le continu est divisible *en acte*, et il n'est composé qu'*en puissance*. Il est donc faux qu'en lui, à proprement parler, la divisibilité et la composition s'impliquent. Celle-ci ne devient effective que dans la mesure où soit réellement, soit idéalement la divisibilité passe à l'acte. Or cette mesure est toujours finie, et il est donc faux de dire que le continu, antérieurement à cette opération réelle ou fictive, enveloppe une infinité réelle. Le réel et l'*un* sont identiques, dit toujours notre auteur. Penser le continu comme actuellement multiple, c'est le penser comme non-existant; car c'est lui substituer ses parties, par conséquent un *nombre;* c'est passer subrepticement d'une espèce de la quantité à l'autre; c'est nier, au vrai, le continu. Inversement, penser le continu réel, c'est le penser comme *divisible;* mais c'est par cela même le penser comme *un*; car *divisible* exprime l'attribut de quelque chose d'*indivis* et encore une fois, si le divisible n'était pas *un*, il ne serait pas ce *quelque chose*. Il y a donc illusion à croire que le continu est réellement *composé* de ce en quoi il est *divisible*. Tout au plus peut-on dire qu'il est réellement composé de ce qu'on y distingue; seulement ce travail de distinction étant opéré par l'esprit, et le réel n'y prêtant qu'une possibilité objective, il ne s'ensuit aucunement qu'il y ait là autre chose

1. In III *Phys.*, lect. VII; In VIII, 17.

qu'un infini en puissance, dont le fondement réel est une unité.

Que si l'on veut approfondir davantage cette notion, on fera remarquer que sans nul doute, l'étendue par elle-même est une ébauche de multiplicité, comme toute *puissance* est une ébauche d'acte. La science *possible* est aussi comme une science ébauchée, tellement que grâce à elle, et avant toute acquisition positive, notre âme est dénommée intellectuelle. Mais il faut concevoir qu'un être potentiel, c'est l'*être* d'*une puissance*, non l'être d'une chose posée en soi. Il faut concevoir encore, et ceci est le fond de tout, qu'il y a un milieu entre le multiple et l'un, comme il y a un milieu entre l'être constitué et le non-être pur. L'*être* et l'*un* se correspondent toujours; seulement, l'être est plus large que ce qu'on appelle ses positivités. L'être enveloppe à la fois *acte* et *puissance*; il ne se manifeste point à nous uniquement à l'état fixe, adéquat à l'esprit, capable en tout de détermination rationnelle. L'indéterminé *est;* l'incommensurable *est;* le non-être *est* d'une certaine manière. Tout cela n'est point *en soi*; mais le déterminé, le commensurable et l'être en sont réellement affectés. Qui ne l'admet point se dispense d'un mystère, mais aussi ferme les yeux à une évidence[1]. Et pour ce motif, entre le multiple et l'un, qui correspondent respectivement à l'être et au non-être, il y a ce milieu : le *multiple* en puissance, *un* en acte. C'est la *matière*, qui abrite ce secret; le mystère de la divisibilité n'est autre que son mystère; car la *matière*, c'est l'indéterminé par essence. Laissée à elle-même, comme elle n'a pas de détermination à telle *forme* plutôt qu'à une autre, ainsi n'a-t-elle pas de détermination à telle extension plutôt qu'à une autre. Une extension, n'est-ce pas une détermination aussi? La *matière* n'en a point; elle est un infini d'indigence, et à cause d'elle, l'étendue qu'elle supporte plonge ses racines dans l'infini. Par quoi en effet se déter-

1. Cf. *supra*, pages 70-74.

mine la matière? Par la *forme*. Or la forme la détermine comme *tout*, non comme *partie*. Quand on divise, on quitte la forme et l'on s'avance vers la matière; on court à l'indéterminé; on s'enfonce dans l'infini, et qu'est-ce qui peut, dès lors, arrêter la dichotomie en ses démarches toujours identiques? Là où il n'y a pas de différentiation, on ne saurait rencontrer de bornes; on pousse vers la matière informe (*acceditur ad materiam*), et l'indéterminé n'offre point de résistance[1]. Quand au contraire on regarde au *tout*, on a affaire à la *forme*, qui constitue ce tout; on a affaire, par suite, au déterminé et à l'*un;* à l'un, dis-je, c'est-à-dire à l'*indivis*, mais non pas à l'*indivisible* et au *simple*. Vouloir que le réel soit *un* dans le sens de simple et d'indivisible, c'est une idée a priori qui a pu séduire Leibnitz, mais qui ne s'impose vraiment à personne. Le *divisible indivis;* le *multiple en puissance, un en acte;* *le continu* en un mot représente une manifestation *sui generis* de l'être multiforme. Chercher à le réduire au nombre est un leurre; le nier sous prétexte d'obscurité, c'est vouloir faire des « idées claires » la loi de tout, et tout penseur devrait se rendre compte de la folie d'une prétention pareille. En face du mystérieux *réel*, il convient de se ressouvenir du mot de Pascal : *Les principes des choses sont cachés... Les principes des choses touchent au néant*. L'ordre réel des faits est exactement l'inverse de ce que l'objectant suppose. Celui-ci part de *l'élément*, atome, monade ou autre chose, comme d'un *déterminé* qui devra *composer* l'étendue. En réalité, le déterminé doit être cherché au bout, non à la base. Les principes de l'être ne sont pas des êtres, et la source de l'*un* n'est pas l'*un*. « On ne construit pas les maisons avec des maisons », dit Aristote. L'illusion physiciste est toujours là; tant pis pour qui croit devoir y céder. Pour saint Thomas, la *matière première* est inaccessible à la division et incommensurable au nombre; elle est *infinie*

1. I pars, q. VI, art. 1, ad 2^m; art. 3, ad 3^m et ad 4^m; q. XXV, art. 2, ad 1^m; In III *Phys.*, lect. x et xii.

en ce sens qu'elle fuit infiniment, devant l'esprit qui la poursuit en divisant l'être. Elle ne soutient pas moins celui-ci; car l'impuissance de notre esprit n'est pas son impuissance; le continu auquel elle sert de base dévore les impossibilités de la division sans terme et enferme l'infini sans effort, parce que ce n'est pas un infini de perfection, mais de misère. « *Les principes touchent au néant.* » Le multiple sans terme qu'est le continu n'est multiple que négativement; il appartient comme tel au non-être : je dis le non-être relatif qui s'appelle la *puissance*. En tant que positivité, en tant qu'être, il est *un*, et à son égard il ne faut point parler d'infini.

On voit par là ce que saint Thomas répondrait à Zénon; ce qu'il répondrait à Kant; ce qu'il répondrait à Leibnitz. A Zénon il dirait : Achille aux pieds légers, la flèche qui vole, le mobile quel qu'il soit consume l'infinité qu'on lui oppose en raison même de la continuité du mouvement, de sorte que le continu fournit lui-même de quoi venir à bout des difficultés qu'il soulève. Si l'espace à franchir était composé de parties *actuelles* en nombre infini, le mobile ne saurait l'épuiser. Si le mobile lui-même procédait *per saltus,* et devait nombrer, dans sa route, une infinité d'efforts distincts, lui non plus n'aboutirait pas. Mais l'une et l'autre supposition est fautive. Il n'y a ni ici ni là infinité actuelle, il y a infinité en puissance, et cette infinité se retrouve aussi bien dans le mouvement et le temps que dans la trajectoire. Le sophisme éléate consiste à *croiser* les termes en présence, au lieu de les laisser dans leur ordre. A une trajectoire finie en acte correspondent un mouvement et un temps également finis en acte ; à une trajectoire infinie en puissance correspondent un mouvement et un temps également infinis en puissance. Tout est donc bien, et nulle difficulté ne subsiste [1].

A Kant, saint Thomas répondrait que sa *thèse* et son

1. Cf. in VI *Phys.*, lect. IV ; lect. XI ; in VIII lib., lect. XVII ; Ia pars, q. LIII, art. 2.

antithèse, ne se correspondent point, et cela pour une raison pareille.

Enfin à Leibnitz, et à sa prétention de substituer les *monades* à l'étendue pour cette raison que le composé se résout dans le simple, saint Thomas répondrait : Vous opposez à la mienne une autre philosophie : il la faudrait examiner dans son ensemble ; mais le motif invoqué ici est sans force. Le composé se résout dans le simple ; mais selon la nature du composé et du simple. Le composé *actuel* se résout dans le simple *actuel :* tel le tas de pierres dans chacune des pierres ; le composé seulement *potentiel*, un actuellement, se résout en éléments de même nature que lui, à savoir uns actuellement et multiples en puissance. Assurer dans le sens leibnitzien que le « multiple » à savoir le continu, se résout dans le « simple » à savoir le *non-continu*, monade ou nombre, ce n'est plus proclamer une évidence, mais construire un système. C'est croire que la substance ne peut varier en quantité qu'en se multipliant ; c'est donc nier arbitrairement l'étendue en tant que manifestation *spéciale*. La doctrine des *prédicaments* s'oppose à cette mutilation de l'être. L'étendue est *espèce* de la quantité.

F. — LE NOMBRE.

La seconde espèce de la quantité, grosse de mystère aussi, suscite des difficultés d'un autre ordre.

Le nombre, c'est l'un dans le multiple, comme l'étendue c'est le multiple dans l'un. *Multitudo mensurata per unum :* c'est sa définition aristotélicienne et thomiste. Seulement cette notion n'est pas aussi facile à pénétrer qu'on le pourrait croire.

Elle implique en effet, dans le sens où elle est prise, que le nombre a sa réalité propre, et constitue, par rapport à la quantité, une espèce spéciale. Or il y a là une difficulté que peu aperçoivent.

Le plus souvent, on se représente le nombre à l'état abstrait, et l'on se rend compte sans peine que sous cette forme, il sert bien de mesure aux choses quant à notre façon de les comprendre; mais n'est réel pourtant qu'en nous.

C'est là le nombre nombrant (*numerus numerans*). Mais il y a aussi le nombre nombré (*numerus numeratus*), qui est le nombre concret, et c'est de lui que nous disons, au grand étonnement de quelques-uns, parmi ceux qui comprennent où la question se pose : C'est une réalité de la nature. Je dis réalité *spéciale*, distincte, en tant que quantité, de l'étendue des corps nombrés. Là est le paradoxe apparent, et il suffirait de lui pour placer à son rang la philosophie thomiste, parmi les philosophies de la substance. Les Pythagoriciens absorbaient toute réalité naturelle dans le *nombre*, et sacrifiaient ainsi à la fois et l'étendue et la substance [1]. D'autres ont voulu absorber toute la réalité physique dans l'étendue, ce qui était sacrifier cette fois et la substance et le nombre en tant que réalités distinctes. Telles sont les deux extrêmes positions prises par les philosophies réalistes relativement à la quantité. Or saint Thomas ne veut rien sacrifier de ce que l'être pose. Il admet la substance, composée de *matière* et de *forme;* il y ajoute l'étendue, modalité *réelle*, *accident*, c'est-à-dire *détermination*, distincte du *déterminé* qu'elle affecte, bien qu'elle subsiste en lui. Enfin, de la division de l'étendue naît le *nombre*, qui n'est ni l'étendue ni la substance; qui a de commun avec la substance sa participation à l'*être;* qui a

1. L'esprit du pythagorisme, au point de vue ontologique, est assez difficile à fixer. Suivant que dans cette proposition : Le nombre est la substance des choses, on met l'accent sur *substance* ou sur *nombre*, on aboutit à des données fort diverses. En s'exprimant ainsi, veut-on faire de la substance un *abstrait?* On est alors en plein idéalisme. Veut-on au contraire réaliser le nombre et lui donner une valeur d'*être?* On se rapproche en ce cas du péripatétisme et de son système des *formes*, avec cette différence qu'on réduit le rôle de la *forme* en le restreignant aux manifestations quantitatives, ou pour mieux dire, qu'on méconnaît la richesse de l'être en essayant de ramener ses virtualites multiples à l'unique genre *quantité*. C'est à ce point de vue que se place notre critique.

de commun avec l'étendue sa participation à l'idée d'ordre et d'extension quantitative; qui mérite donc, pour cette double raison : premièrement de se voir ranger dans les catégories qui divisent l'*être;* deuxièmement d'y figurer, conjointement avec l'étendue qu'il divise, sous le titre de *quantité*, dont il est une espèce.

Pour éclaircir tout cela, il faut rappeler encore les principes.

Le nombre est *multitude*, et la multitude ne peut sortir que de la division; mais nous avons distingué plus haut deux sortes de division. Il y a la division de l'être en *essences*, et il y a la division d'un *certain* être, à savoir l'être matériel, en ses parties quantitatives. Il y a donc aussi deux sortes de multitudes : l'une *transcendantale*, courant dans tous les genres, l'autre quantitative, ayant pour fondement la matière. Un abîme sépare l'une de l'autre. Les essences divisent l'être; mais il serait absurde de dire qu'elles y découpent des *parties*, et puisque l'idée de *tout* et de *parties* est inhérente au nombre, la multitude ainsi comprise n'est pas nombre [1]. Par ailleurs, le nombre implique l'idée de commune mesure; c'est même là sa définition : (*multitudo mensurata per unum*). Or quelle commune mesure les essences peuvent-elles bien présenter? L'être seul leur est commun, et l'être n'est pas même un *genre :* à plus forte raison n'est-il pas une *réalité* commune. Partout donc où les essences sont seules en cause, il ne saurait y avoir nombre réel, bien qu'il y ait réellement multitude. Un esprit n'est pas le tiers de trois esprits, une couleur n'est pas le tiers de trois couleurs, ni une position dans l'espace le tiers de trois positions dans dans l'espace. Il y a là *unités* et *unités :* il n'y a point nombre. Si nous nombrons néanmoins, c'est par application du nombre *abstrait* (*numerus absolutus*), lequel peut, en effet, s'appliquer à tout, en tant que notre esprit, opérant d'après

1. Cf. Q. IX, *De Pot.*, art. 5, ad 6m.

sa nature dont l'objet propre est le sensible, utilise à l'égard de tous ses objets les données tirées du sensible[1]. Au contraire, considérons les natures matérielles, la façon dont le thomisme les conçoit fournit au nombre une base positive. Chaque nature, *comme telle*, est en soi, et ne fait point nombre avec les autres, mais les natures se réalisent dans la matière et la matière leur est commune. Commune à plus forte raison est-elle aux individus de chaque espèce, qui se la partagent selon les lois de l'individuation ci-dessus décrites[2]. Ce que Parménide et Spinoza disent de l'être, à savoir qu'il est *un*, le péripatétisme le dit du fond de la nature, où il place le *devenir* sans forme, la *potentialité objective*, point de départ et fondement de la substance. Dans cette matière commune, l'étendue permet de découper des parts, et, ce partage opéré, l'unité de fond n'en subsistant pas moins, on a ce qu'il faut pour constituer le nombre objectif. Celui-ci, en effet, suppose trois choses : premièrement l'unité de ses éléments pris chacun à part; deuxièmement leur multiplicité; troisièmement une commune mesure de leur *ordre* ou *extension plurale*. Il doit donc être objectif ou purement idéal, comme d'ailleurs actuel ou possible, suivant le degré ou la manière dont se trouvera réalisée la triple condition qu'on lui impose. Tout ce qui est actuellement *divisé*, mais avec un principe d'extension réellement *un*, constituera un nombre *réel* et *actuel :* c'est le cas de deux hommes, de deux cailloux, de deux parties du continu envisagées comme distinctes. Tout ce qui est actuellement *un*, mais doué d'une multiplicité *possible*, de par un principe d'extension sous-jacent, ne fera pas un nombre réel, mais fera un nombre *réellement possible*, ainsi que nous l'avons dit du continu indivis.

1. « Unum secundum quod est principium numeri ponit aliquid additum ad esse, scilicet ratio mensurae, cujus ratio primum invenitur in unitate, et deinde consequenter in aliis numeris, et deinceps in quantitatibus continuis, et deinde translatum est hoc nomen ad alia omnia genera. » In X *Metaphys.*, lect. II. Cf. Iª IIª, q. LII, art. 1, *init.*

2. Cf. page 79.

Tout ce qui est actuellement divisé ou distinct, et n'a point par ailleurs de principe d'unité réelle, mais simplement d'unité abstraite, ne donnera lieu qu'au *nombre abstrait*, tout en formant peut-être une réelle multiplicité transcendantale. C'est le cas des *formes pures subsistantes*, ou *intelligences séparées*; c'est le cas des essences quelles qu'elles soient, prises comme telles. Celles-ci se partagent l'être à titre de concept non-univoque. Elles le participent *secundum rationes diversas*. Leur lien, comme multitude, est donc purement abstrait, bien qu'il se fonde sur une communauté réelle d'existence. Enfin, s'il se trouve quelque chose qui ne suppose de division ni réelle ni possible, ni quantitative, ni essentielle, tout l'être s'y trouvant inclus avec toutes ses virtualités ramenées à la simplicité parfaite, ce quelque chose sera un au maximum et ne pourra donner lieu ni à nombre ni même à multiplicité transcendantale. Tel est Dieu, et si, au gré de la théologie chrétienne, il y faut supposer une sorte de *pluralité* (*numerus quidam*), cette pluralité n'est point de celles qui entrent dans nos cadres. Bien plus, on ne concédera point que Dieu et un homme, par exemple, cela fasse deux, si ce n'est selon notre façon de comprendre. En réalité, il n'y a point là dualité, puisqu'il n'y a rien de commun, même métaphysiquement, entre Dieu et la créature. La notion d'être elle-même ne leur est pas commune (*Ens non dicitur univoce de Deo et creaturis*[1]), or sans principe d'unité au moins abstrait, il n'y a pas multiplicité véritable. Si l'on accordait que Dieu et un homme cela fait deux, il faudrait concéder que Dieu est partie d'un tout qui comprend aussi l'homme ; que Dieu et l'homme, c'est quelque chose de plus que Dieu : deux choses absurdes[2].

Tel est donc le nombre réel. Il est « une pluralité de continus dont chacun, distinct de l'autre, est indivis en soi,

1. Cf. *infra*, l. II, ch. III. B et C.
2. In I *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. I, corp et ad 4^{m}; *Ibid.*, art. 2, ad 1^{m}.

et par conséquent un[1] ». On peut juger maintenant de ce qu'exprime cette définition. Le *continu* ou quantité dimensionnelle étant la détermination première de la matière, et la matière étant le substrat nécessaire à la réalité du nombre, il n'y aura nombre réel que là où il y aura continu, et la pluralité des continus, en tant que mesurée réellement, selon une proportion définie, par l'unité dont la répétition la compose, sera le nombre réel lui-même. On voit qu'en cette conception, le nombre se distingue à la fois et de la matière et du continu pour former une essence nouvelle. Le nombre est bien réellement une *essence*[2], c'est-à-dire une manifestation spéciale de l'être, irréductible à aucune autre, bien qu'il en naisse ou s'y appuie selon certaines lois. Il est la *forme,* c'est-à-dire à la fois le déterminant et la mesure de la matière première quant à ses manifestations plurales, comme l'étendue est son déterminant et sa mesure quant à ses manifestations dimensionnelles[3]. Supposons l'univers composé actuellement d'un million de corps distincts, chacun d'eux représenterait réellement un millionième de la matière universelle au point de vue de la pluralité de ses manifestations, comme l'étendue de ce corps représenterait un $n^{\text{ième}}$ de la capacité totale de la matière par rapport à l'étendue. Cette *unité réelle* mesurerait donc *réellement* le tout sous un certain rapport, et ce tout, qu'elle qu'en soit l'extension, est donc bien réellement intégré, au point de vue multiplicité, par une répétition exhaustive d'unités de même ordre, réalisant ainsi cette synthèse *objective* de l'un et du multiple qui constitue le nombre réel.

On remarquera que dans ce système, bien que le nombre soit constitué comme tel par une pluralité, l'unité de l'élément commun qu'il mesure est encore plus nécessaire,

1. « Multa continua quorum unum non est aliud et quodlibet eorum est indivisum in se sive unum, quod idem est. » (*Summa totius logicae.*)

2. *Quodl.*, XI, art. 1, ad 1m.

3. « Id quod est in genere quantitatis non habet materiam partem sui, sed comparatur ad ipsam sicut mensura. » In *Bœt. de Trinit.*, q. IV, art. 2.

d'une certaine manière, à sa réalité que la pluralité même. Pour que quelque chose soit trois, il faut d'abord que ce quelque chose existe[1]; or le nombre objectif, c'est *quelque chose qui est trois*; c'est donc une unité d'un certain genre affectée de triplicité, et pour que la triplicité soit réelle, il faut qu'*antérieurement*, dans l'ordre logique, l'unité envisagée soit aussi réelle[2].

Dans la pensée de saint Thomas, le nombre réel que nous venons de décrire est celui qui est l'objet des mathématiques. Celles-ci, en effet, abstraient de la matière *sensible*; mais elles n'abstraient point de la quantité, dont la réalité sous ses deux formes : étendue et nombre, est sa matière propre. De même qu'Euler reprochait à Leibnitz d'enlever aux mathématiques, en réduisant l'étendue aux *monades*, la moitié de leur domaine, ainsi l'autre moitié de ce domaine se trouverait compromise, aux yeux de saint Thomas, si l'on niait l'objectivité du nombre, en tant que nature *spéciale*[3].

Les *opérations*, bien que réglées dans l'abstrait, s'appliquent, pour lui, au nombre réel, celui que l'on obtient par division du continu[4]. L'égalité, l'augmentation ou la diminution, la fraction à plus forte raison n'ont de sens direct qu'étant donné le caractère quantitatif et divisible de l'objet. Celui-ci, en tant que divisible, est un nombre en puis-

1. Nous avons dit plus haut (page 29) que l'idée de *chose* n'est qu'un aspect de l'idée d'être. Nous disons maintenant que la pluralité est une forme *spéciale* d'être : on en conclut correctement l'antériorité de la *chose* par rapport à la pluralité ou à l'unité.

2. Il n'y a nulle contradiction à ce qu'*une* chose soit *multiple*, pourvu que ce ne soit pas sous le même rapport que l'unité et la multiplicité lui conviennent. Le nombre est *un* en tant qu'il est *une certaine* manifestation de l'être (*ens et unum convertuntur*); il est multiple de par l'essence même de cette manifestation (*numerus est multitudo...*) Le définir : *une* chose qui est *plusieurs*, c'est donc simplement supposer : d'une part l'identité de l'*être* et de l'un, d'autre part la doctrine des *prédicaments*, d'après laquelle, l'être étant multiforme, la *pluralité réelle* trouve place dans l'être, et par là même dans l'un (Cf. pages 34-35).

3. In I *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 1, ad 2m; art. 2, ad 3m.

4. Aggregatio, multiplicatio et hujusmodi sunt passiones numeri qui consequitur divisionem continui » (In I *Sent.*, dist. XXIV, q. 1, art. 1, ad. 2m et art. 2, ad. 3m).

sance; la division opérée, cette puissance passe à l'acte et crée le nombre réel, objet du calcul numéral.

En résumé, la substance matérielle, d'elle-même sans extension, se manifeste sous deux formes irréductibles, bien qu'issues l'une de l'autre. Le nombre naît de la division de l'étendue; mais le nombre, comme l'étendue, est proprement, et en rigueur de termes, une *espèce* de la quantité.

G. — LA QUALITÉ.

La qualité est une façon d'être de la substance, une détermination, un mode. Mais cela peut s'entendre de deux manières. La substance, comme telle, est déterminée déjà de par son espèce. Sa *différence* a pour elle valeur de qualité. Quand on a dit en général : c'est une substance, la façon de préciser est bien de demander *quelle*. Mais il est de fait qu'un sujet ainsi défini est encore en puissance à des déterminations ultérieures, accidentelles par rapport à la première, et ces déterminations nouvelles du sujet substantiel, ces différences adventices, qui, en variant, le rendent *autre*, tout en le laissant à sa nature foncière, donnent lieu au prédicament de qualité[1].

Bien des choses différentes viennent se ranger sous ce titre, et là peut-être pourrait se donner carrière la critique de ceux qui refusent d'accepter qu'on mette ainsi l'univers en dix cases. Qualités, la santé ou la maladie, la beauté ou la laideur, la vertu ou le vice; également qualités, les propriétés sensibles des corps; qualités leurs figures, qualités leurs pouvoirs, qualités les impressions et les dispositions qu'ils subissent[2]. Dans les définitions de ces espèces, beaucoup d'obscurités subsistent, et dans les distinctions qu'elles supposent, beaucoup d'indécision. Inutile de

1. Iª IIæ, q. XLIX, art, 2.
2. *Ibid.*

nous y appesantir, ce serait prendre la paille des mots pour le grain des choses.

Celle des espèces de qualité que saint Thomas a étudiée avec le plus de profondeur est celle qui répond au mot *habitus*, mot sans équivalent en français, en dépit de l'erreur de ceux qui croient le traduire en disant *habitude*. La qualité d'un être en raison de laquelle celui-ci se trouve bien ou mal disposé selon sa nature, tel est l'*habitus* thomiste. Les vertus et les vices, que ce soient ceux de l'intelligence, de la volonté ou de l'appétit inférieur en sont les cas les plus intéressants, ce ne sont pas les seuls. Saint Thomas, pour des raisons théologiques, traite de ceux-ci avec une abondance et une précision où la morale, ainsi que toujours chez lui, a son fondement dans la psychologie, celle-ci dans la métaphysique, et c'est donc là, à moins que ce ne soit en philosophie naturelle, à propos des qualités sensibles, qu'il faut chercher les principes généraux de la matière. Disons seulement combien répugne à la philosophie de saint Thomas l'état d'esprit qui ne voudrait voir, dans toutes les qualités des corps, que des états relatifs à la seule quantité : espace, mouvement et nombre. Il remarquerait d'abord que tout ne fût-il que « figure et mouvement », ainsi que le voulait Descartes et qu'y consentait Pascal, la qualité ne se trouverait pas pour cela exclue de la nature; car la *figure* aussi est qualité; ni l'étendue, ni le nombre ne la déterminent par eux-mêmes, et il faut donc bien y voir un de ces aspects généraux de l'être, qui sont comme les racines primitives de la langue qu'il nous parle.

Saint Thomas admettait comme nous que le son s'explique par un certain ébranlement du milieu sonore et de l'ouïe, ce qui ne l'empêchait pas d'y introduire la qualité, ainsi que dans la couleur, la chaleur, la saveur et le reste. Il remarquait seulement que certaines qualités ont un être fixe dans leur sujet; que d'autres sont transitives[1]. Appro-

1. In II *De Anima*, lect. XVI, *init.*

fondir ce cas, ce serait lever beaucoup d'équivoques, et l'on verrait que sur ce point la philosophie thomiste est pleinement ouverte à l'expérience [1].

Quelle nécessité y a-t-il à ce que tout, dans les changements dits qualitatifs, ne soit que figure et mouvement? Seule une pensée métaphysique réduite à l'imagination peut ainsi raccourcir la nature. Faire aboutir l'analyse de l'être naturel à l'atome, comme Démocrite, ou à l'étendue, comme Descartes, ou au point mathématique, comme Boscovich, c'est une outrance philosophique.

Pourquoi donc préférer, en vue de leur conférer l'existence objective, les qualités géométriques aux qualités sensibles? Berkeley l'a fait voir, les raisons qui militent contre les premières ne valent pas moins contre les secondes. Alors, l'étendue s'évanouit, le nombre aussi. Que reste-t-il? A moins de renouveler entièrement ses points de vue et de renoncer à tout réalisme, on est jeté à l'incohérence et à l'arbitraire. La théorie de la connaissance, dont relève cette question, fera voir peut-être que là n'est point le vrai; que la réalité est plus large; qu'il est dans la nature des changements d'état différents de ceux que l'imagination géométrique se représente. Il est des choses qui ne se « dessinent » point.

Notons d'ailleurs que les hypothèses fécondes et, par conséquent, plus que légitimes de la physique mathématique ne doivent pas ici donner le change. On s'y est trompé souvent; mais le jour semble venu où la critique va faire justice complète des engouements de la première heure. Il est admis maintenant des plus grands que les théories physiques ne sont qu'un schème; qu'elles ne prétendent nullement ou ne doivent nullement prétendre à *expliquer* le réel, mais seulement à en offrir, en des symboles quantitatifs, une expression de plus en plus capable de représenter l'ordre des faits, de les faire prévoir, et par là de nous mettre en état de les maîtriser. Il suffit donc que les

1. Cf. *infra*, t. II, l. V, c. III. A.

symboles employés correspondent terme à terme aux états successifs de la réalité mystérieuse. De cette correspondance, la vérification expérimentale doit établir la preuve; mais les états réels, définis par leurs relations, n'auront pas pour cela révélé leur essence. Le métaphysicien sera donc pleinement libre, de même que le savant est pleinement libre, à l'égard des interprétations ontologiques.

Pour saint Thomas donc, les qualités sensibles, et en général toutes qualités sont des formes réelles des choses, quitte à impliquer le *sujet* dans la constitution de leur essence, comme nous l'avons insinué tout à l'heure, comme nous aurons à le dire. Elles sont *nature,* à titre d'élément déterminateur, alors que la substance est nature à titre de fondement ultime des déterminations.

Par elles, quelque chose est, bien qu'elles-mêmes ne soient point d'une existence indépendante; par elles quelque chose agit, bien qu'elles-mêmes n'agissent point d'une action qui leur puisse être attribuée[1]. Nous allons voir d'ailleurs que les exigences du thomisme ne s'arrêtent pas là, et qu'il faut élargir encore les cadres de l'être.

H. — LA RELATION.

On sait assez quelles disputes a occasionnées dans l'École et en dehors d'elle, la question de la réalité ou de la non réalité de la relation. Celle-ci est-elle une création de notre esprit? Est-elle fondée, mais son fondement fournit-il à la relation elle-même tout son être? Ou bien, faut-il concevoir que le réel est assez large pour que le « *cujus totum esse se habet ad aliud* » y trouve encore sa place?

Dans cette question complexe, saint Thomas prend la position que lui impose d'autorité son système. Il est bien clair qu'il est des relations de pure raison, à savoir celles que

1. Quaest. *Disp. de Anima*, art. 19.

nous établissons entre les choses par le fait même de notre façon de les comprendre.

Ainsi la relation de l'homme envisagé comme espèce à l'animal envisagé comme genre est une relation de pure raison. Mais si l'on dit, par exemple, qu'une chose procède d'une autre comme de son principe, il est de toute nécessité que les deux, celle qui procède et celle dont elle procède, appartiennent à un ordre commun, et qu'ainsi la relation entre elles soit réelle[1].

Dans un article fondamental[2], saint Thomas classe méthodiquement les différentes espèces de relation au point de vue de la réalité ou de la non-réalité qu'il leur prête. La relation, dit-il, requérant deux extrêmes, trois cas peuvent se présenter quant à leur réalité ou à leur caractère purement rationnel. Dans le premier cas, c'est des deux parts que la relation est seulement dans l'esprit, comme si l'on dit : Le même est identique au même ; car le dédoublement opéré ici est œuvre de pure raison. Et il en est ainsi dans tous les cas de relations entre l'être et le non-être, ce dernier ayant besoin d'être réalisé par l'esprit, avant d'être mis en rapport fictif avec l'autre extrême. Il en est ainsi encore des relations entre êtres de raison, ou entre l'être de raison et une réalité positive. Les genres, les espèces, les définitions donnent ainsi lieu à des relations entièrement rationnelles. Dans la seconde classe, on placera des relations qui se présentent comme réelles des deux parts, à savoir quand le rapport entre deux êtres résulte de quelque chose qui convient réellement à tous deux. C'est le cas des relations qui ont rapport à la quantité, comme le grand et le petit, le double et la moitié, etc. ; car la quantité, fondement de ces relations, est bien réellement dans les deux extrêmes. Il en faut dire autant des relations qui résultent de l'action et de la passion, comme les relations de moteur à mobile, de père à

1. Ia pars, q. XXVIII, art. 1 et *locis supra cit.*, II *C. Gentes*, cap. XII ; q. VII, *De Pot.*, art. 8 et 9 ; q. VIII, art. 2.
2. Ia pars, q. XIII, art. 7.

fils, et autres semblables. Enfin, et c'est le troisième cas, la relation peut être réelle d'un côté, purement rationnelle de l'autre, et cela se produit toutes les fois que les deux extrêmes ne sont pas de même ordre. Ainsi le sens et l'intelligence sont en rapport avec l'intelligible et le sensible; mais ceux-ci, en tant que réalités naturelles, sont en dehors de l'ordre intelligible ou sensible, et c'est pourquoi, dans l'entendement et dans le sens, la relation à l'objet connu est bien réelle, en ce que l'un et l'autre est ordonné réellement à connaître et à sentir les choses; mais les choses elles-mêmes, considérées en soi, sont en dehors de cet ordre, aussi n'y a-t-il point en elles de relation réelle à la science et au sentir, mais seulement selon notre façon de comprendre, en tant que la raison se les représente comme le terme des relations de l'intelligence et des sens. De même on ne dira pas d'une colonne qu'elle est à droite, si ce n'est par rapport à un animal, la droite et la gauche n'ayant rapport qu'à celui-ci, et c'est donc l'animal qui est le sujet de la relation en cause, nullement la colonne.

Le cas le plus important de cette dernière catégorie est celui de Dieu. Dieu est transcendant à tout l'ordre des créatures [1]; tout s'ordonne à lui en de multiples rapports, comme à la source première et totale; mais lui n'est ordonné à rien, d'où il est manifeste que les relations établies par l'esprit entre Dieu et son œuvre sont très réelles de notre part, mais ne le sont pas de la sienne; il demeure le grand Séparé, dont tout ce que l'on peut dire n'a de valeur qu'à titre d'expression de ce que nous sommes et de ce que sont toutes créatures par rapport à lui.

Quelle est maintenant la façon d'être de ces étranges entités relatives, dont on ne peut faire des positivités; qu'on se refuse néanmoins à pousser au néant ou à confiner dans le domaine de l'esprit? c'est ce que saint Thomas exprime parfois en termes qui paraîtraient aujourd'hui ultra-réa-

1. Cf. *infra*, l. II, ch. III. Ba.

listes. Le langage est ici un instrument grossier. Formé par l'imagination et pour elle, il exprime mal l'abstrait, surtout au degré où il faut ici l'atteindre. De là, peut-être, la dérision qu'ont encourue indûment les relations réelles des Thomistes.

Saint Thomas distingue donc dans la relation réelle son *être* en tant que réalité accidentelle et son *essence* (*propria ratio*) qui en fait un accident de *telle* nature. Sous le premier aspect, la relation doit se juger ainsi que tout accident, dont le propre est d'inhérer à un sujet à titre d'élément déterminateur. Sous le second, la relation joue un rôle à part; car d'autres accidents, telle la quantité ou la qualité, déterminent la substance en elle-même, exerçant une fonction interne : fonction de mesure, fonction de disposition; la relation au contraire a sa raison dans un ordre extérieur à introduire entre des choses dont elle n'affecte aucune en soi[1]; elle relie ; elle réfère. En employant un langage figuré, on pourrait dire qu'elle se tient, sous ce rapport, non pas dans le sujet, mais au contact (*adsistens*), en vue de l'unir à l'autre terme (*quodammodo contingentem ipsam rem relatam prout ab ea tendit in alterum*)[2]. Voilà donc une sorte de réalité accotée, de réalité tangentielle dont l'assiette paraît peu solide; dont la participation à l'être paraît ou lourdement exagérée, ou pleinement incompréhensible. Qu'on passe sur la lourdeur, en se rendant compte que saint Thomas, parlant ainsi, ne pense pas éclaircir quelque chose. Ce sont là des paroles pour enfants (*manuductiones*); mais l'homme mûr comprendra que si le mystère de l'être est ici comme partout embusqué, ce n'est pas une raison pour nier un de ses aspects et pour refuser la réalité à ce qu'il y a de meilleur dans le monde : l'ordre.

Qu'on y prenne garde, en effet, étant donné le point de départ réaliste et objectiviste adopté par cette philosophie,

1. In V *Phys.*, lect. III : « Nihil mihi advenit de novo per hoc quod incipio fieri similis alteri. »
2. I[a] pars, q. XXVIII, art. 2.

c'est bien ici l'ordre du monde qui est en cause [1]. L'ordre se fait de rapports multiples; si chacun d'eux n'est qu'un abstrait, une création de l'esprit, l'ordre de l'univers et l'univers lui-même, fruit de cet ordre, se trouvent réduits aussi à l'état abstrait; c'est nous qui les constituons; l'homme redevient pour autant la *mesure des choses*. Que si au contraire on veut que l'univers soit et qu'il soit ordre, il faudra confesser la réalité des relations prédicamentales; car si les choses sont réellement en rapport, il faut évidemment que leurs rapports soient réels, et ce, en dehors de l'esprit comme en dehors des choses mêmes. Quand on a dit : Tel corps est réellement chaud, ne faut-il pas convenir que d'une façon ou d'une autre, la chaleur est une réalité naturelle? Peu comprendront une telle nécessité, parce que peu savent venir au point où se pose le problème, je veux dire à la constitution première de tout, là où nul *praesuppositum,* nul sous-entendu inconscient n'est de mise.

Une fois les choses constituées, l'imagination physiciste se représente aussitôt qu'elles se trouvent en rapport; mais c'est une illusion; autre est la chose, autre est le rapport; si la première appelle le second, toujours est-il qu'elle ne l'inclut pas, et que notre esprit, lorsqu'il cherche à énumérer — Pascal dirait frivolement — les ingrédients de la mixture universelle, ne peut pas négliger celui-ci comme s'il naissait tout seul, ou comme si tout, je veux dire les éléments du tout, pouvaient former *le Tout* par le moyen de l'ordre sans que l'ordre fût quelque chose.

Il est, nous l'avons vu, des philosophies modernes qui voient dans l'ordre et la relation la seule réalité de la nature. Saint Thomas n'est pas avec eux, ne trouvant point sage de sacrifier le fond solide des choses en éliminant ou en dissolvant la substance, ni de rétrécir notre ontologie en réduisant l'accident à un seul mode fondamental. Mais ce que tels veulent voir partout, il veut du moins, lui, que

1. Q. VII, *De Pot.*, art. 9.

l'on consente à le trouver quelque part. C'est à tort, penserait-il, qu'on voudrait voir dans sa doctrine une matérialisation de concepts : c'est très exactement le contraire. Car quand on dit : La relation est, ce n'est pas pour l'introduire sottement au rang des *positivités*, au rang des *choses*. Qui ne voit que ce serait là détruire l'ordre, que l'on prétend sauver, puisque ce serait l'introduire, lui aussi, parmi les choses à mettre en ordre! Mais en parlant ainsi, on entend élargir la notion de l'être assez pour que ses frontières s'étendent au-delà de ce qu'on appelle des positivités ou des choses. Le non-être lui-même n'y est-il pas inclus en mainte philosophie? Saint Thomas y consent, sous les conditions que nous avons dites[1]. En tout cas, l'option est ici moins grave. On dit : Tout ce qui est est; mais tout ce qui est n'est pas *un être;* nul accident n'est cela, la relation moins que tout autre. On refuse simplement de dire que l'ordre ne soit rien, ni qu'il ne soit qu'une création de notre esprit. L'ordre *est,* non pas seulement quand nous l'introduisons pour penser, mais avant toute opération de notre part, dans la constitution de l'être total, de telle sorte qu'il n'y ait pas seulement des faits et des faits, des choses et des choses, mais des liens entre les faits, des connexions de choses, liens, connexions qui se trouvent autrement *être*; mais qui ne le sont pas moins. Et de cela, au fond, tout le monde convient, à moins qu'on ne l'interroge et qu'on ne le mette en face de cette réalité fantôme, tout à la fois insaisissable et manifeste, impossible à penser, bien que la pensée en vive et ne cesse de l'exploiter[2].

I. — L'ACTION ET LA PASSION.

Autre catégorie, autre mystère. L'action pose des problèmes où pourrait venir facilement toute la philosophie. Nous devrons nous en tenir à ces remarques brèves.

1. Cf. *supra*. c. III. A.
2. Cf. *Opusc. de decem Praedicamentis,* c. III.

Le mouvement existe; les êtres évoluent et se transforment; ils naissent, ils meurent, et leurs transformations nous apparaissent comme en dépendance mutuelle, de telle sorte que nous sommes amenés à les distinguer en agents et en patients, ou pour mieux dire à les regarder tous comme agents et patients, mais sous divers rapports. Ici encore, manifestement, le caractère réaliste de la philosophie de saint Thomas se retrouve; il faut en prendre son parti. Étant donné son point de départ, les conclusions se déduisent sans trop de peine.

Tout effet qui se produit peut être envisagé sous un triple aspect : premièrement en tant qu'il procède d'un agent; deuxièmement en tant qu'il affecte un patient; troisièmement en lui-même, en tant qu'il implique un devenir. Le devenir comme tel n'appartient à aucune catégorie; car il est la loi générale de l'être mobile, et comme *acte imparfait*, mélangé d'acte et de puissance, il se ramène, ainsi que l'acte et la puissance, au genre de chose qui le manifeste[1]. Le devenir, nous aurons à le rappeler souvent, n'a de positivité que dans ses termes successifs; il doit donc être qualifié par ceux-ci, et ne peut entrer que par ceux-ci dans une catégorie quelconque. Mais ce même devenir, en tant qu'il procède d'un agent, s'appelle *action;* en tant qu'il est subi par un sujet, s'appelle *passion*, et de l'action et de la passion, deux catégories différentes se forment. C'est qu'en effet, bien qu'il n'y ait qu'une différence de rapport entre l'une et l'autre, et bien qu'elles soient corrélatives, l'action et la passion n'en sont pas moins deux réalités de la nature. Recevoir n'est pas la même chose que donner, bien que le don soit leur lien et à vrai dire leur seule réalité positive[2]. Nous avons dit que la relation a sa place dans l'être; l'action et la passion qui l'incluent à titres divers ne peuvent pas s'en voir ôtées ni s'y confondre,

1. IIIª pars, q. LXII, art. 4, ad 2m; q. III, *De Pot.*, art. 3, ad 8m; q. *Disp. de Anima*, art. 7, ad 3m; In III *Phys.*, lect. v.
2. II *C. Gentes*, c. LVII.

par cela seul qu'elles y joignent en commun la réalité actuelle du devenir[1].

On voit déjà par ces façons de s'exprimer que saint Thomas ne verse pas, au sujet de la nature de l'action et de la causalité active, dans les points de vue anthropomorphiques dont tant de pseudo-philosophes sont victimes.

Deux positions extrêmes peuvent ici être prises : ou l'on nie la réalité de l'action, n'en voulant faire qu'une pure apparence ; ou l'on en fait je ne sais quelle réalité grossière, parfaitement inintelligible, parce qu'elle est fille de l'imagination, et que l'on se figure à la manière d'un *conatus*, d'une poussée, comme une détente nerveuse.

La première position, variée depuis de bien des manières, se présentait surtout, du temps de saint Thomas, sous la forme de l'occasionnalisme. Il n'y aurait au vrai qu'une cause, qui serait la Première Cause ; les autres ne le seraient qu'à nos yeux, en raison d'une rencontre établie entre ce que nous appelons les *conditions* d'un devenir et une nouvelle manifestation de l'activité divine. Dans tel cas, telle chose se produit : tel est le fait que nous observons, et l'occasionnaliste traduit : Dans tel cas, Dieu fait telle chose.

Mais saint Thomas est fondé à repousser cette théorie pour beaucoup de raisons, et tout d'abord au nom de sa théorie de la connaissance. Puisque la connaissance se fait par synthèse entre le connaissant comme tel et le connu comme tel[2], il faut bien supposer que le connu agit pour imposer sa forme, et que le connaissant pâtit par lui pour la recevoir. Si c'était un troisième qui agît ici, il pourrait bien encore y avoir sentiment, mais il n'y aurait pas, à proprement parler, connaissance ; le sentiment de chaleur, par exemple, éprouvé en présence du feu, serait bien un sentiment de chaleur, mais non pas le sentiment de la chaleur du feu, et l'on ne percevrait pas que le feu soit chaud[3].

1. In III *Phys.*, lect. v, *circa fin.*
2. Cf. *infra*, t. II, l. V., ch. II.
3. III, *De Pot.*, art. 7

Autre raison. A quoi bon les vertus actives, si elles ne sont pour rien dans l'effet? Pourquoi la dent, si ce n'est pas elle qui déchire? Donnerait-on du tranchant à une lame, si ce n'était en vue de couper[1]? Bien plus, c'est l'être même des choses qui semblerait alors inutile; car rien n'existe que pour sa fin, et la fin de toutes choses c'est l'action, celle-ci étant l'achèvement de la forme[2]. A y regarder de près, la position combattue ici n'est pas très loin du panthéisme; car dans un monde constitué pas le devenir, ne point agir, c'est n'être plus qu'une apparence vaine. A celui qui dit : Dans tel cas, Dieu fait telle chose, on fera observer que les êtres eux aussi sont des cas, et que si les créatures n'agissent point, mais Dieu à leur occasion, on se trouve invité à conclure aussitôt que les créatures ne sont point, mais Dieu à leur place. Dieu n'a donc point créé; le monde n'est qu'un décor nous cachant sa substance; le spinozisme est là tout près, et de plus, sous prétexte d'exalter aux dépens des causes créées la causalité suprême, on a ruiné celle-ci en lui enlevant toute matière; au minimum en lui refusant le pouvoir d'établir un ordre de causalité, ce qui fait tort à la fois au Premier Être en tant qu'il est *puissance* et en tant qu'il est *bien*[4].

Toutefois, il faut noter soigneusement que tout ce qu'il y a de vérité latente dans l'occasionnalisme, saint Thomas le maintient, mais avec, en moins, l'exagération qui s'y montre. On verra que pour lui, les causes secondes sont vraiment causes, mais non point par elles-mêmes : elles sont les instruments de Dieu, et à ce point de vue, on peut donc dire que toute l'activité qu'elles exercent appartient entièrement à Dieu, ainsi que lui appartient leur être. Ces deux questions sont en étroite dépendance. Les causes secondes sont causes autant, mais non pas plus que les êtres participés ne sont

1. *Loc. cit.*
2. Iª pars, q. CV, art. 5; III *C. Gentes*, c. LXIX, nº 7.
3. Cf., *infra*, l. V, ch. II.
4. *Locis citatis.* Adde : III *C. Gentes*, c. LXIX, nº 4, 5 et 6; c. LXX, nº 2.

être. On pourra donc écrire également, selon le point de vue : Les êtres créés agissent, puisqu'ils sont, ou : les êtres créés n'agissent point, puisqu'ils ne sont point. Cette façon-ci de s'exprimer demande un déterminatif, à savoir que les êtres créés ne sont ni n'agissent *par eux-mêmes ;* mais la première appelle également celui-ci que les êtres créés sont et agissent *par Dieu.* La seule différence, c'est qu'on peut sous-entendre plus légitimement cette restriction-ci que l'autre; car affirmer tout court ce qui est, même sous une condition, n'est pas faux, tandis que nier tout court ce qui ne serait pas sans cette condition, cela est une erreur logique. On voit à quoi pourraient se réduire, avec du bon vouloir, la thèse et l'antithèse relatives à ce problème. Un approfondissement supérieur, en commun, de l'absolu, du relatif et de leurs rapports, voilà ce qui en sortirait. On le verra d'ailleurs clairement par la suite[1].

La seconde position extrême dont nous avons parlé quitte ces hauteurs métaphysiques et voudrait se renfermer dans une soi-disant évidence qui n'est que de l'anthropomorphisme brut, en ce que ses adhérents transportent l'expérience interne, telle quelle et sans en distinguer les éléments, dans la réalité physique. Saint Thomas prend une attitude nettement opposée à cette façon de comprendre ; il le fait après Aristote, mais avec beaucoup plus de clarté, et son opposition se résume dans cet axiome sans cesse repris et qui ne laisse plus de place à l'anthropomorphisme : L'action est dans le patient (*actio est in passo*). Il faut expliquer brièvement cette sentence.

L'action, avons-nous dit, implique trois choses : un agent, un patient, un effet. Relativement à l'effet, l'action implique un devenir; relativement au patient, une transmutation ou changement; relativement à l'agent, qu'implique-t-elle? Évidemment elle implique le passage de l'état inactif à l'état actif[2]; mais comment se fait ce passage?

1. Cf. *infra*, l. II, ch. III, Q.
2. II *C. Gentes*, cap. XXXV.

Saint Thomas répète toujours, au nom du certain dynamisme ontologique qui est le sien, après avoir été celui d'Aristote, que l'agent agit *en tant qu'il est en acte;* que sa mesure d'*acte* est la mesure de son action, et il entend par acte et mesure d'acte, le degré de perfection essentielle ou accidentelle, la *valeur d'être*, en admettant, pour intégrer celle-ci, l'apport de toutes les catégories. « Par nature, dit-il, tout ce qui est en acte meut, et par nature, tout ce qui est en puissance est mu[1]. » « La nature de tout *acte*, dit-il encore, est de se communiquer autant qu'il est possible; d'où chaque agent agit selon qu'il est en acte, et agir n'est pas autre chose que communiquer ce par quoi l'agent est en acte, autant du moins que cela est possible[2]. » Cet appel répété au *possible* procède d'un sentiment aiguisé de la complexité des phénomènes, et de la nécessité de multiples conditions, pour que telle cause donnée puisse manifester ce qu'elle porte en soi d'*acte* communicable. Mais sauf ces conditions imposées, toute réalité en tant que telle est communicative, « *diffusive* », et par conséquent cause possible. Toutefois, dans l'agent même, et indépendamment des conditions extérieures qui lui sont imposées, il faut encore distinguer l'*acte premier*, en raison duquel on attribue à l'agent un pouvoir à titre permanent, et l'*acte second*, requis pour que ce pouvoir s'exerce. Entre l'un et l'autre acte, il y a comme différence l'absence ou la présence des « dispositions ultimes » en raison desquelles l'agent, autant qu'il est en lui, produira désormais son effet. L'ensemble de ces dispositions du sujet est conçu synthétiquement à la façon d'une *forme* unique, qui constitue l'agent comme tel, étant le principe selon lequel (*quo*) cet agent exerce son rôle, et il y faudra joindre encore l'influence de toute la chaîne causale, remontant jusqu'à Dieu, dont dépend toute manifestation particulière; car la causalité est un complexus dont le premier terme est la cause

1. In VIII *Phys.*, lect. VII.
2. Q. II, *De Pot.*, art. 1, *init.*

première et universelle [1]. Mais le rôle même de l'agent en son exercice n'est point inclus ici. Autre est *l'acte* qui constitue, même ultimement, l'agent, autre est l'acte *de* l'agent, qui sera l'action elle-même. L'acte ultime en question étant reçu, et reçu, on l'a dit, de par une activité antérieure, le sujet de cet acte ne saurait, de ce fait, être dénommé agent : il est patient. Et voici donc, puisqu'il n'y a rien au delà de l'acte ultime, voici, dis-je, toute la réalité de l'action expulsée de l'agent comme sujet. L'action n'est pas en lui, mais seulement son principe [2]; elle ne s'ajoute pas à lui *non facit compositionem cum eo* [3]. Et cependant l'action est son acte en tant précisément qu'agent. D'où ce paradoxe apparent que l'acte du moteur, sa perfection comme tel se trouve hors du moteur. Où donc faire sa rencontre? Si ce n'est pas en l'air, ce ne peut être que dans le patient. C'est la réalité même du devenir, en tant que dépendant de l'agent, qui est l'action. Et cela est en même temps la passion, mais sous un autre aspect, à savoir non plus en tant que *procédant*, mais en tant que *reçu*. Aussi saint Thomas déclare-t-il [4] que l'action et la passion sont constituées moins par une inhérence que par une dénomination extrinsèque; ou pour parler avec plus de précision, si elles inhèrent d'une certaine manière, ainsi que tout accident, ce n'est pas selon elles-mêmes, mais selon leur principe et leur terme [5]. C'est du patient que l'agent tient sa qualité d'agent; c'est de l'agent que le patient tient sa qualité de patient. Ce n'est pas quelque chose d'inhérent à l'agent qui le dénomme agent en acte, mais c'est le fait qu'il se passe dans le patient quelque chose qui est sous sa dépendance; et de même ce n'est pas quelque chose d'inhérent au patient qui le dénomme patient à proprement parler, c'est le fait que ce qui se passe en lui est sous la dépendance d'un

1. Q. III, *De Pot.*, art. 7, ad 8m.
2. Cf. In V *Metaph.*, lect. IX.
3. Q. VII, *De Pot.*, art. 8.
4. In III *Phys.*, lect. V.
5. In V *Met.*, lect. IX. Voir note I, page 328.

autre. Car sans nul doute le patient est bien tel en raison du mouvement qu'il subit; mais non pas précisément en tant que c'est un mouvement accompli en lui : c'est en tant que ce mouvement est un effet, c'est-à-dire chose dépendante. Sans cela le mouvement lui-même serait classé dans la *passion,* alors qu'il en abstrait comme il abstrait de l'action [1].

Il suit de là très clairement que si l'on veut distinguer l'action du *fieri* et l'en mettre à part, on n'a comme résidu que relation pure. Et c'est bien en effet ce que dit constamment saint Thomas : « Le mouvement ôté, l'action ne suppose rien d'autre qu'une relation de dépendance [2]. » Ajoutez à cela cette très importante doctrine que le mouvement n'a de positivité que celle du mobile même en chacun de ses états; que le reste, à savoir la succession même, envisagée comme tout, n'existe que dans et par l'intelligence qui fait une unité de cette multiplicité fuyante d'états [3], et vous aurez de la causalité une idée qu'un certain relativisme moderne trouverait étrangement sympathique.

Si, en effet, la succession des parties du mouvement envisagée comme tout n'est qu'un *ordre;* si par ailleurs l'action n'est que le mouvement même, en tant que dépendant d'un antécédent, toute positivité de l'action, identique au mouvement, se réduit elle-même à la réalité du mobile en chacun de ses états assignables, et en abstrayant de celui-ci, il ne reste que relation pure, relation dont un terme est la réalité de l'effet, dont l'autre est la réalité de l'agent en acte ultime.

Est-ce une raison pour dire tout court : L'action est relation; l'action et la relation se confondent? Les Scotistes l'ont dit; mais saint Thomas ne l'admettrait point. Pour lui, la réalité positive de l'action, c'est le mouvement même ou

1. In III *Phys.*, lect. v.
2. I^a pars, q. XLI, art. 1, ad 2^m; q. XLV, art. 3; art. 2, ad 2^m; In III *Phys.*, lect. iv et v; q. VII, *De Pot.*, art. 8; q. III, art. 3; art. 6, ad 7^m.
3. In IV *Phys.*, lect. xxiii; *ibid.*, lib. III, lect. v; I *Sent.*, dist. XIX, q. II, art. 1.

pour mieux dire ses termes successifs ; de sorte qu'abstraire du mouvement et de ses termes positifs pour définir l'action, ce serait abstraire de sa réalité dans ce qu'elle a de ferme. L'action, c'est *ce qui se passe,* en tant que cela se passe par l'agent : c'est donc le mouvement même en tant que relaté, et non la relation seule. Celle-ci résulte de l'action et lui survit; elle ne saurait la constituer à titre exclusif. Il n'y a qu'en Dieu et dans l'action de Dieu, que la relation absorbe toute la réalité prédicamentale, parce qu'alors, il n'y a plus mouvement, passage de la puissance à l'acte, mais il y a *acte pur,* s'il s'agit de Dieu en lui-même; il y a en tout cas *acte premier,* s'il s'agit de la création, celle-ci ne supposant aucun sujet évolutif, par conséquent non plus nul passage[1]. Toujours est-il que l'action, abstraite de son effet dans le patient, est relativité pure. Dès lors, le complexus des causes dont nous avons dit que dépend chaque effet, et dont le premier chaînon est la cause suprême, ce complexus ou conditionnement universel se résout en un ordre de dépendances. Cet ordre crée entre l'agent et le patient une unité spéciale, tellement que l'effet est bien vraiment la perfection de l'agent, bien que n'étant pas en lui. Mais si l'on demande quelle est la nature du lien qui établit l'ordre de dépendance en question; comment s'y prend l'agent pour faire que quelque chose se passe dans le patient; comme on ne peut manifestement recourir à une autre action sous peine de remonter à l'infini, il faut bien convenir que le *faire*, à ce point du problème, ne se peut comprendre que par appel à l'idée de *loi.* L'*être* a pour loi d'agir; l'*acte* est de soi dynamogénique, par là ontogénique; le *bien* est diffusif; la *perfection* entraîne l'expansion : toutes ces phrases constamment reprises émettent la même idée et il n'y a rien à chercher au delà de ce qu'elles expriment; nous touchons à l'essence toute première

1. I^a pars, q. XLI, art. 1, ad 2^m. Il est bien entendu que le transport des prédicaments en Dieu est purement analogique. Cf. *infra*, l. II, ch. III, C, Ca.

des choses, à leur constitution primordiale. Un ordre de phénomènes régi et « *concaténé* » par des lois : telle serait donc la causalité thomiste, et les mots *influxus, emanatio dimanatio, susceptio*... n'en seraient plus que le voile anthropomorphique. « La volonté de Dieu est l'origine de tout le mouvement de la nature », dit notre auteur [1] ; quand il ajoute ensuite : « C'est pourquoi son opération est requise dans toute opération de la nature », sans doute il faut comprendre la conclusion en fonction de la prémisse. L'opération de Dieu, ici, n'est autre chose que l'exercice de sa volonté envisagée comme loi des êtres, et l' « application à l'acte » qui lui est attribuée à titre suprême, qui par ailleurs est le constituant ultime de l'agent en tant que tel, n'est-elle aussi que l'épanouissement en lois particulières de la première et universelle loi divine. Dieu agit par intelligence et par vouloir pur, non en déployant de la *force,* si tant est que ce dernier mot ait un sens. Si donc, dans l'être universel, tout dépend de ce premier Etre, on en devra conclure : donc, au fond, tout est conception et volonté divines ; donc, au fond, tout est loi.

Un cas particulier pourrait servir à éclairer encore cette notion : c'est celui du *mouvement naturel* et de ses causes. Demander, déclare saint Thomas, pourquoi les corps lourds tombent au centre, c'est demander pourquoi ils sont lourds ; demander pourquoi ils sont lourds, c'est demander pourquoi ils sont ce qu'ils sont : il n'y a pas de raison des natures[2]. On voit ici que la pesanteur, phénomène si important déjà dans la cosmologie du moyen âge et qui l'est devenu autrement depuis, la pesanteur dis-je est considérée comme la manifestation d'une *loi,* non d'une *force.* Or tous les cas de l'action posent un problème semblable, appelant une interprétation identique. Saint Thomas dit toujours que l'activité n'est que la manifestation de la *forme :* que par ailleurs la forme est le principe de l'être, et

1. III, *De Pot.*, art. 7, ad 9m.
2. Q. III, *De Pot.*, art. 8, ad 13m et 14m.

puisque l'être se résout en *substance* et *accident*, que l'accident n'agit qu'en vertu de la substance[1], que la substance, quant à sa *forme*, est idée réelle, plan de réalisation statique et évolutive, et puisque, enfin, tout cela n'est qu'une émanation en perpétuelle dépendance de sa source, et que celle-ci n'est pour nous, en ce qui regarde notre problème, que Raison impérative ou Loi dans les deux sens du mot : de nouveau l'on voit que tout, dans la nature agissante et mouvante est ordre, idée, relation et loi.

Par là, peut-être, serait-on amené à des rapprochements féconds entre la philosophie de saint Thomas et les philosophies modernes. Quoi qu'il en soit, on se rend compte que notre auteur n'est point la dupe de ce que nous avons appelé plus d'une fois déjà le physicisme anthropomorphique. *L'action est dans le patient :* tel est pour lui l'axiome sauveur. Que si d'ailleurs on lui opposait le cas de nos activités immanentes, dont le propre est de nous perfectionner, nous, agents, il répondrait : c'est là une exception purement apparente. Car si l'action immanente est reçue dans l'agent, ce n'est pas dans l'agent en tant que tel. En étudiant la vie, dont l'immanence est la caractéristique toute première, nous verrons que l'agent dit *vivant* ne se meut lui-même qu'en tant qu'il est multiple, et que la loi de l'action posée ici n'est donc pas entamée : elle varie ses applications, c'est tout ce que l'on peut dire[2].

Il reste que l'action et la passion expliquées comme nous l'avons fait, et sans partir d'ailleurs dans le sens des perspectives que tout à l'heure nous avons ouvertes, l'action et la passion, dis-je, doivent dévorer un double mystère : premièrement le mystère de la relation, chose réelle de la façon que nous avons dite[3]; deuxièmement le mystère du devenir, que l'on ne nie pas pour avoir dit qu'il *n'est*, à titre positif, qu'en chacun de ses termes. On voit qu'en

1. In VIII *Phys.*, lect. VIII.
2. Cf. *infra*, t. II, l. V, ch. I, B.
3. Cf. *supra*, II.

dépit de tout souci de précision, c'est l'*être*, ici, comme toujours en métaphysique, qui est finalement en cause : l'être en tant que divisé en *catégories;* l'être en tant que distingué en *puissance* et *acte*. Le mystère des catégories couvre celui de la relation qui en participe; le mystère de l'acte et de la puissance, qui combine en quelque façon l'être et le non-être, couvre celui du devenir, qui en est un cas particulier. Le tout peut bien se préciser, mais non pas s'expliquer : car là est l'étoffe dont se fait la connaissance.

LIVRE DEUXIÈME
LA SOURCE D'ÊTRE

CHAPITRE PREMIER

PROLÉGOMÈNES A LA PREUVE DE DIEU

La métaphysique étant la science de l'être est par là même la science de ses principes[1]. Un grand nombre de philosophes ont refusé de poser même cette question, assurant qu'au-delà de l'être qu'étudie la science et dont la métaphysique envisage les aspects les plus généraux, il n'y a rien. Saint Thomas ne pouvait consentir à pareille décapitation de la connaissance humaine. En dehors de l'être dont nous parlons, il n'y a rien de proprement et directement connaissable[2]; mais il peut y avoir, il y a des postulats réels de ce qui est donné à l'expérience; la qualité de ces postulats en tant que tels se peut déterminer, et toute une branche de la science, la plus haute et la plus nécessaire de toutes, peut sortir de cette recherche.

Saint Thomas appelle Théologie, à la suite d'Aristote, la partie de la métaphysique qui traite des choses divines, et il a bien vu qu'en dehors de son importance propre, cette partie de la science sert de centre à tout le reste, et permet à elle seule d'en juger. Qu'elle soit affirmative ou

1. Cf. *supra*, l. I, ch. I.
2. *Loc. cit.*

négative; qu'elle se présente sous telle ou telle forme, la notion du divin entraîne avec soi tout ce dont s'inquiète le philosophe. Toute nature prend sa loi à cette suprême source; toute conception de l'univers et de l'homme s'en fait voir constamment solidaire. A cause de cela, ce que nous avons dit du synthétisme de saint Thomas relativement à la philosophie générale vaut ici tout spécialement. Aristote donne le cadre formel; mais le platonisme d'abord, le christianisme surtout enrichissent le tableau et en excluent les défectuosités ou les doutes. C'est sur ce point plus que sur tout autre que l'Aquinate peut passer pour avoir baptisé le Stagyrite. Toutefois, qu'on ne s'y trompe point, en ce qui concerne ce dernier, plus d'un commentaire très autorisé, voire universellement accepté demande une revision complète. Sur des points tout à fait capitaux, l'idée de Dieu, dans Aristote, a été méconnue; certains textes ont été mal compris; tel est du moins notre conviction; nous aurons à y faire allusion par la suite.

A. — *La prétendue évidence de Dieu. — Saint Anselme*

La première question qui se pose au sujet de Dieu est naturellement celle de son existence. Celle-ci peut-elle se démontrer? La démonstration en est-elle nécessaire? Par quelles voies faudra-t-il procéder? Tels sont les trois domaines de recherche.

Aux yeux de certains penseurs, la preuve de Dieu serait parfaitement inutile; son existence serait évidente de soi, et l'on pourrait la nier des lèvres, au besoin ruminer au dedans les paroles négatrices; mais cette proposition : Dieu n'est pas, ne saurait se penser vraiment, étant contradictoire. Dieu, c'est ce au-dessus de quoi il n'y a rien. Or, d'un pareil objet, une fois qu'on l'a conçu, on ne peut détacher l'existence réelle; car à la lui accorder on sent bien qu'on le grandirait, et cela est contradictoire à ce qu'on en pensait tout d'abord, à savoir qu'il était au-

dessus de tout. C'est donc que l'existence était incluse dans la première notion et ne s'en pouvait disjoindre[1].

On reconnaît ici l'opinion d'Anselme, et l'on remarquera qu'aux yeux de saint Thomas la fameuse « preuve » du *Proslogion* ne peut à proprement parler se présenter comme telle, mais simplement comme un effort pour ramener l'attention des hommes vers l'évidence de cette proposition : Dieu est, proposition qui ne saurait, prétend-on, être méconnue, dès qu'on en a pesé les termes.

Saint Thomas, quand il nomme Anselme, pour qui il professe une grande estime, s'efforce d'en tirer un sens vrai, ce qui est facile, ainsi qu'on va le voir; mais quand il parle abstraitement, il se montre assez dur, à l'égard de la soi-disant évidence de Dieu. Il l'attribue en partie à une habitude d'esprit, en partie à une confusion manifeste[2]. On ne sait pas distinguer, dit-il, entre ce qui est évident *en soi* et ce qui est évident *pour nous*. Cette proposition : Dieu est, est évidente en soi, et c'est ce qui sera concédé à Anselme ; mais à quoi cela lui servirait-il, à lui qui veut convaincre l'athée? La concession est donc de simple apparence, au point de vue critique, et c'est par pur respect que dans les questions *De Veritate*[3] saint Thomas s'en autorise pour dire de l'opinion d'Anselme et de sa contraire : « Chacune est vraie en quelque chose. »

Quoi qu'il en soit, voici la thèse thomiste. Étant donné que Dieu est posé, soit en réalité soit dans l'intelligence, ses attributs essentiels se trouvent posés aussi, mais *dans les mêmes conditions*, à savoir soit en réalité soit seulement dans l'intelligence. Or le premier de ses attributs, à nos yeux, c'est manifestement d'exister par lui-même : à quoi, sans cela, servirait-il ! Il faut donc, *si Dieu est, et selon le mode où il est,* qu'il existe en raison de sa propre nature, et qu'ainsi l'existence soit incluse en lui, identique à lui, de telle sorte

1. Cf. Iª pars, q. II, art. 1 ; I *C. Gentes,* cap. XI ; q. X, *De Verit.,* art. 12.
2. *C. Gentes, loc. cit.*
3. *Loc. cit., init.*

que qui aurait l'intuition de cet objet reconnaîtrait l'évidence intuitive de cette proposition : Dieu est, bien plus, incomparablement, que nous ne reconnaissons, nous, l'évidence du principe de contradiction [1]. Toujours est-il que l'option entre les deux modes d'existence attribuables à Dieu : existence idéale ou existence *in re* ne se trouve aucunement décidée par ce qu'on vient de dire, et la raison en est que nous n'avons nullement l'intuition de Dieu ; que par suite l'identité de ce sujet et de ce prédicat : *Dieu est* ne saurait être pour nous immédiate. Il faut passer par les effets de Dieu, seuls objets d'intuition pour nous, afin qu'ils soient le médium a posteriori qui permettra de manifester *pour nous* l'évidence à priori de son existence. Jusque-là, et si l'on veut rester dans l'a priori seul, nulle voie n'est laissée pour conclure.

Anselme, en prétendant passer de l'idée contenue dans le mot Dieu, tel que tout le monde l'entend, à l'existence divine, commet une double erreur. D'abord il suppose que tout le monde met sous ce mot ce dont il a besoin pour sa thèse, à savoir que Dieu est ce au-dessus de quoi on ne peut rien supposer. Or cela est faux, attendu que beaucoup d'Anciens ont fait de Dieu un être corporel, ou l'ont confondu avec le monde ; attendu que Damascène lui-même, énumérant les sens du mot Dieu, ne mentionne rien de semblable. (On citerait aujourd'hui Renouvier, et tous les partisans du Dieu fini). Ensuite, à supposer que le mot Dieu ne puisse avoir de sens pour l'esprit hors celui qu'Anselme lui prête, reste à franchir le pas entre la *conception* d'un Dieu existant de soi et l'existence de ce Dieu en réalité de nature. De ce que nous concevons le significat du mot Dieu, et de quelque façon d'ailleurs que nous le concevions, il ne s'ensuit pas que Dieu existe, si ce n'est dans l'intelligence, et ce au-dessus de quoi il n'y a rien n'a pas besoin non plus d'exister autrement.

1. Q. X, *De Verit., loc. cit., in calce artic.*

« Il n'y a d'inconvénient à ce qu'on puisse concevoir un objet plus grand qu'un objet quelconque, idéal ou réel, que s'il est concédé d'abord qu'il existe *en nature* un objet tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand[1]. » Dans cette formule ramassée et puissante, quoique un peu obscure, saint Thomas met ce qu'il faut pour ruiner entièrement les admirables subtilités du *Proslogion*.

Quand Anselme objecte que si le *Plus grand que tout* était conçu comme n'existant que dans l'intelligence, il pourrait donc y avoir, dans l'esprit même de celui qui conçoit, un plus grand que ce plus grand, à savoir celui qui existerait en nature, la réponse est facile. L'adversaire dira : Je conçois le *Plus grand que tout* comme existant réellement; comme existant de soi; comme ne pouvant pas ne pas exister; comme tel, qu'on ne puisse même pas concevoir qu'il n'existe point. Je le conçois ainsi; mais que je le conçoive ainsi et de quelque façon que je le conçoive, on n'a pas le droit de conclure qu'il existe en fait, et l'on affirme à tort que l'existence de fait ajouterait quelque chose à ce que j'en conçois. Il y a là deux ordres. Une existence de fait ne peut servir à intégrer la grandeur d'un concept. On peut gonfler celui-ci, y inclure ou n'y pas inclure l'existence, l'aséité, l'évidence intrinsèque telles qu'il les peut contenir, il n'en demeurera pas moins dans son ordre. Pour l'arracher à sa solitude, il faut construire un pont qui de cette désignation ou spécification d'idées puisse permettre de s'avancer jusqu'au terrain solide de la réalité positive. Or, c'est à quoi l'on se refuse en parlant d'évidence immédiate; en s'obstinant à rester dans l'idée et dans les postulats internes de l'idée, ce qui est se condamner à n'en pouvoir tirer rien qu'elle-même.

On remarquera que la preuve anselmienne prend pour équivalent *concevoir* le *Plus grand que tout* comme existant réellement, et *affirmer* que réellement il existe. Or, entre ces deux positions de l'esprit, il y a toute la distance de la

1. *Contra Gentes, loc. cit.*

première opération de l'intelligence à la seconde ; du pur concept au jugement d'existence. Ce que je conçois comme existant je ne l'affirme pas pour cela existant. L'affirmation pose l'être hors de soi ; la conception en abstrait ou ne le pose qu'au dedans, à titre spécificateur. En se reportant à Dieu, on voit que le nommer *Celui qui est* et le concevoir ainsi, ce n'est rien préjuger quant à l'affirmation de son existence réelle. En dépit de l'apparent paradoxe des mots, *Celui qui est* peut ne pas exister : du moins, faut-il montrer le contraire. Quel procédé le permettra ? Nous l'avons dit. Pour affirmer, en ce cas comme partout, nous n'avons que deux voies : ou l'intuition, ou la démonstration. Or, on refuse la démonstration, en parlant d'évidence immédiate, et quant à l'intuition, nous n'en avons que de l'ordre sensible. C'est pourquoi rien ne peut être évident de soi que ce qui a son point de départ dans le sensible[1]. Il n'y a pas (pour nous, et ici-bas) d'intuition intellectuelle, ainsi que l'a bien vu Kant. Si Anselme l'entend autrement et veut puiser son évidence de Dieu aux sources de l'intuition directe, il s'en va vers l'ontologisme : Saint Thomas ne l'y suivra point.

En résumé, pétition de principe et passage indu de l'abstrait au réel : telle est la preuve d'Anselme, en tant que *preuve*. Ce qui en reste, c'est l'utilité grande d'avoir mis en relief puissant cette condition du Premier Principe qui identifie en lui l'essence et l'existence ; qui le fait *être* plein et par définition, tellement qu'étant lui-même, il ne puisse plus être supposé non-existant[2], ni limité en aucune manière. Anselme a construit, et de la façon la plus admirable, l'*Hypothèse Dieu*[3]. Et ce qui reste encore de son œuvre, c'est d'avoir in-

1. In *Sent.*, *loc. cit.*, *Solutio, in fine.*

2. Ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse ; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse ; potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit ; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest. In *Sent.*, loc. cit., ad 4^{m}.

3. Cf. Jourdain Hurtaud : *L'Argument de saint Anselme*, *Revue Thomiste*, 1895, page 352.

vité l'esprit humain à prendre une conscience plus profonde de ce qu'il porte en soi, relativement à ce haut problème. A côté du néant logique, l'effort psychologique demeure, et le souffle religieux qui l'a inspiré vaut bien, pour amener l'homme à Dieu, la rigueur déductive au nom de laquelle on a combattu son auteur.

Saint Thomas mentionne d'autres arguments intéressants, aux mêmes fins que celui d'Anselme.

Dieu, disent quelques-uns, est en nous; il y est plus que nous, plus immédiat à nous que nous-mêmes : il y peut donc être reconnu, et reconnu immédiatement. — Il y a, dans cette remarque, un grand fond de vérité, et l'on peut à coup sûr remonter à Dieu en partant de ses effets en nous; mais ce mot : *effets,* souligne l'erreur des adversaires. Ceux-ci négligent de préciser de quelle manière Dieu est en nous. Or il n'y est que comme agent, et il faut donc passer par le principe de causalité pour l'y reconnaître. Pour que l'argument précité démontrât l'évidence de Dieu, il faudrait que Dieu fût en nous comme objet de notre intelligence, et cela n'est point. Nous-mêmes, quoique présents à nous-mêmes, avons de la peine à reconnaître en nous l'âme pensante; nous y trouvons « une extrême difficulté », précisément parce que nous sommes présents à nous comme substances, comme agents et de bien d'autres manières, mais non pas comme *objets*. Devenir objet pour nous, au point de vue de l'intelligence, est un effort où le principe de causalité intervient, nous conduisant de nos objets naturels à nos actes, de nos actes à nos puissances, de nos puissances à notre moi pensant[1]. Ainsi en sera-t-il de Dieu.

On dit encore : Cela doit être évident de soi, par quoi est connu tout le reste. Or tel est Dieu; car ainsi que la lumière du ciel est pour nous le principe de toute perception visuelle, ainsi la lumière divine est le principe de toute

1. In *Sent.*, *loc. cit.*, ad 3m. Cf. *infra*, t. II, l. V, ch. II, A.

vision intellectuelle. C'est Dieu en qui se trouve d'abord (*primum*), souverainement (*maxime*), et par suite dans sa source, la lumière intelligible. On verra tout à l'heure la valeur de cet argument bien compris : c'est la *quarta vïa* de la *Somme*. Mais prouverait-il que Dieu soit évident? Non; car Dieu est principe de la connaissance non en ce sens que rien ne puisse être connu qu'après lui et par lui, comme nous disons des conclusions non évidentes qu'elles sont connues par les principes évidents : Dieu est principe de la connaissance en ce que sa causalité s'étend à l'intelligence comme telle; en ce qu'il lui communique sa lumière[1]. C'est donc encore par la causalité que Dieu est atteint, et non de façon immédiate.

Il en sera de même si de la considération du vrai en nous on passe à celle du vrai dans les choses. Quelques-uns disent : La vérité est, et il est évident qu'elle est; car si l'on disait qu'elle n'est point, cela du moins serait vrai, à savoir qu'elle n'est point, et il n'y a point de vrai sans vérité. De même, la vérité est éternelle; car si l'on disait qu'en un temps la vérité ne fut point, mais devait être, en ce temps-là du moins il était vrai que la vérité devait être, et il y avait donc vérité. Or la vérité, c'est Dieu; Dieu est la vérité même (*ipsa veritas*) : il est donc aussi évident que Dieu est et qu'il est éternel que ceci est évident : La vérité est, et elle est éternelle[2]. Ce raisonnement est fautif en ce qu'on néglige d'observer que la vérité se fonde sur l'être, et que, étant évident que l'être est, il ne l'est pas autant que l'être soit de par un premier être, en qui est sa source éternelle; que par suite, l'existence évidente de la vérité prise en général ne rend pas évidente celle de la vérité première qui la fonde, ni davantage celle d'une vérité extra temporelle dépassant en ampleur l'être que nous pouvons observer[3].

1. Cf. *infra*, le rôle de l'intellect agent, l. V, ch. IV, Ea.
2. Cf. *De Verit.*, *loc. cit.*, arg. 3, 6, 7, 8 et 9; *Sum. Théol.*, Iª pars, q. II, art. 1, arg. 3.
3. Sur l'éternité de la vérité, voir *supra*, l. I, ch. II, B

Autre argument non moins fécond, rendu à sa signification véritable, mais qu'on déforme ici en voulant en tirer ce qui n'y est point, à savoir l'évidence immédiate. On dit : Tout être aspire au bien; or le bien a sa source en Dieu; le bien, à vrai dire, est Dieu : tout être aspire donc à Dieu, et l'on ne peut y aspirer ainsi par son fond, étant un être intelligent, sans le connaître à titre d'objet propre et immédiat de l'intelligence. Mais il faut distinguer entre le désir de Dieu en lui-même et le désir de Dieu en ses participations, comme on distingue entre la connaissance de Dieu en lui-même et la connaissance de Dieu en ses reflets ou similitudes. De cette dernière façon, tout être, en effet, désire Dieu, et de là l'on peut partir pour le lui faire reconnaître[1]. Mais on sait trop que cette reconnaissance de Dieu fin dernière n'a pas toujours été opérée. Les uns ont mis leur bien dans les richesses, d'autres dans la volupté, d'autres dans autre chose. De ce qu'ils connaissent naturellement le bien, il ne s'ensuit donc pas qu'ils connaissent naturellement Dieu; de même que ce n'est pas connaître Pierre que de connaître que quelqu'un vient, alors même que c'est Pierre qui vient. Pour dépasser cette connaissance confuse et voir Dieu comme fondement du bien, il faudra invoquer la causalité, efficiente ou finale. Rien d'immédiat; donc rien qui réponde à ce qu'on cherche ici. Quant à désirer Dieu en lui-même, nul ne le peut, et celui-là s'abuserait étrangement qui croirait découvrir en soi un sentiment de ce genre[2].

B. — LA PRÉTENDUE INDÉMONTRABILITÉ DE DIEU.

Voici maintenant un autre extrême, relativement à la preuve de Dieu. Quelques-uns prétendaient que prouver

1. Cf. Sertillanges, *Les Sources de la Croyance en Dieu :* L'idée de Dieu et les aspirations humaines; Paris, Perrin 1906.

2. *De Verit.*, *loc. cit.*, ad 5m; *C. Gentes*, *loc. cit.*, « ad quartam..., » In *Sent.*, *loc. cit.*, ad 2m; *Sum. Theol.*, *loc. cit.*, ad 1m.

Dieu est inutile, parce qu'il est évident que Dieu est; d'autres viennent et disent : Cela est inutile, parce qu'on ne peut pas savoir si Dieu est. La certitude de Dieu est un produit de la foi, non de la science. On n'a pas attendu Pascal pour écrire : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, et nous ne pouvons connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. » En l'état du problème au temps de saint Thomas, celui-ci se croyait autorisé à dire que l'attitude en cause avait avant tout pour motif « la débilité des preuves que certains avancent » en faveur de la cause première[1]. Les objections possibles ne lui étaient pourtant pas inconnues, ainsi qu'on va le voir : il en sentait la force ; mais il était bien plus encore assuré de la réponse, et avant même de la fournir, il avance trois raisons pour lesquelles il lui semble impossible de souscrire à une thèse qui a conquis depuis tant de faveur.

Cette thèse, d'abord, lui semble faire injure à l'art des démonstrations, qui des effets doit pouvoir s'élever jusqu'aux causes. Il la repousse ensuite au nom de l'intégrité de la science ; car si par cette dernière on ne peut atteindre aucunement au suprasensible, il s'ensuit donc que la science naturelle est la science suprême[2], et cela paraît bien difficile à admettre. Il s'ensuit également que la puissance intellectuelle, en tant qu'elle se distingue des puissances imaginative et sensible, n'a plus d'objet qui lui soit réellement propre[3]. Enfin l'on voit les plus grands philosophes s'efforcer d'établir la démonstration de Dieu : à quoi, si leur effort est vain, ont-ils donc dépensé leur puissance?

Voici toutefois les motifs qui semblent prêter quelque appui (*fulcimentum aliquod*) à l'opinion adverse. Tout d'abord, la démonstration part toujours d'une définition : si donc on prouvait Dieu, il faudrait pouvoir raisonner en cette forme : Dieu est telle chose; or telle chose est, donc

1. I. *C. Gentes*, c. XII.
2. Cf. IV *Met.*, lect. V.
3. I. *C. Gentes*, c. XX, n° 5.

Dieu est. Or Dieu, s'il est, est indéfinissable, ainsi que nous-mêmes nous le ferons voir, et ainsi l'argument précité ne peut pas se construire. Puisque nous ne savons pas ce que Dieu est, nous ne savons pas non plus ce qu'il faudrait faire voir existant pour démontrer son existence. Les postulats du réel, par lesquels nous disons qu'on l'atteint, ne peuvent pas l'exprimer. Ce n'est donc pas lui, réellement, qu'ils atteignent. A quoi, dès lors, rime la preuve?

En second lieu, quand on prétend atteindre Dieu-Cause par le moyen de ses effets, on ne songe pas que si Dieu est, il est un infini — c'est bien ainsi du moins que l'entendent, avec lui, les philosophes dont saint Thomas plaide la thèse. — Or entre l'infini et ses prétendus effets, il ne peut y avoir nulle proportion mesurable, par conséquent nul passage pour l'esprit. Que si l'on dit, par exemple : Il y a dans le monde des effets d'ordre, donc il y a un souverain Ordonnateur, si par Ordonnateur on entendait quelque chose comme un Démiurge, un argument pourrait essayer de se construire sur cette base; mais s'il s'agit d'aboutir à un Infini, ainsi qu'on vient de le supposer, le fondement devient ruineux; car l'Infini ne saurait soutenir avec quoi que ce soit un rapport *défini*, comme celui dont on parle, sans cesser d'être l'Infini.

Troisièmement, si Dieu est, il est *par soi*, ce qui veut dire que son essence, si l'on peut employer ce mot, doit se concevoir comme identique à son être. De même donc que la première est inaccessible, ainsi le second, et c'est pour le même motif qu'on ne peut connaître « ni ce qu'il est, ni s'il est. »

Enfin, l'ordre de la connaissance ramène la même difficulté. Les principes de toute démonstration nous viennent de l'expérience ; notre expérience est tout entière issue du sensible : comment, nous mouvant dans le sensible et n'en pouvant sortir, pourrions-nous aboutir aux causes transcendantes? Dieu, s'il existe, se trouvant nécessairement hors de ce genre d'objets, ne peut donc être atteint : nul

pont n'y peut conduire, et non pas même pour dire : Il est.

Une réponse approfondie à ces objections entraînerait toute la théodicée naturelle. Saint Thomas ne fait que l'esquisser ; mais ses répliques portent.

Il y a, dit-il, deux sortes de démonstrations : l'une qui aboutit au jugement de fait (*quia est*) ; l'autre qui remonte à la cause (*propter quid est*).

Dans ce dernier cas seulement il est vrai de dire, ainsi que le portait la première objection, que la définition est requise pour établir que l'objet est. Dans ce genre de démonstration, en effet, on procède *ex prioribus*, c'est-à-dire que les notions dont on part doivent être réellement enveloppantes, par rapport à celles qu'on en veut tirer. Mais dans le premier cas, cela n'est pas nécessaire ; il suffit de partir d'un effet, pour démontrer l'existence de la cause, et la nature de cet effet jouera le même rôle, en cette démonstration *quia*, que la définition de principe dans la démonstration *propter quid*.

On dira par exemple : Une éclipse est l'envahissement d'un astre par une ombre circulaire, et cette nature d'effet servira à conclure qu'il y a dans le ciel une cause correspondante.

On voit qu'ici, le point de départ du raisonnement est une définition de nom, ce n'est pas une définition de chose. Ainsi dans le cas de Dieu. Il n'est donc pas nécessaire que la définition essentielle de celui-ci soit connue, ni même qu'il en ait une. Il suffit qu'on s'entende sur la signification du mot Dieu. On raisonnera alors en la forme suivante : On appelle Dieu la cause première du mouvement des êtres ; la cause première de l'ordre ; la cause première du bien, du vrai, etc... Or une telle cause est : donc Dieu est. L'effort sera de prouver la mineure de cet argument, et l'analyse du créé y peut suffire [1].

Il est vrai que c'est là ce que conteste le second argu-

1. *S. Theol.*, *loc. cit.*, ad 2m ; *C. Gentes*, *loc. cit.*

ment, au nom de la disproportion qu'il y a entre les données d'expérience sur lesquelles nous entendons étayer le fait Dieu et ce que devrait être celui-ci pour tenir correctement son rôle. Mais n'y a-t-il pas contradiction à dire d'une part : Dieu, s'il est, doit être un infini, et d'autre part : Dieu infini ne peut se démontrer par des effets finis? D'où sait-on que Dieu, s'il est, doit être un infini, sinon du fait des conditions que doit revêtir le postulat suprême de l'être? Mais si les effets de Dieu postulent précisément son infinité, c'est donc que celle-ci, bien loin d'être un obstacle à la démonstration, en fournit l'un des termes.

D'ailleurs, l'argument en lui-même ne vaut rien. On concédera sans nul doute que par des effets disproportionnés à leur cause, on ne peut connaître la cause pleinement ; mais on peut la prouver à ce titre précis de cause suffisante ; or c'est ici tout ce que nous prétendons. Un effet de chaleur quelconque ne prouve pas le soleil, parce que le mot soleil désigne une chose déterminée par d'autres éléments que sa qualité de cause calorifique ; mais si l'on appelait soleil précisément la cause première de la chaleur, le moindre effet de chaleur suffirait à en prouver l'existence. Or c'est le cas de Dieu. Nous appelons Dieu la cause première dans tous les ordres d'effets que nous observons ; et il suffit de prouver qu'une telle cause est requise, requise dans telles conditions définies, pour que la proposition : Dieu est, se trouve démontrée par là même [1].

Quant à l'identité, en Dieu, de l'essence et de l'existence, et à l'impossibilité d'atteindre celle-ci plus que l'autre, nous concédons pleinement ce qu'on en dit ; mais cela n'est pas *ad rem*. Quand nous portons sur Dieu un jugement d'existence, nous ne prétendons nullement le mettre au rang des existants, lui attribuer l'être ainsi qu'une qualité qu'il posséderait en commun avec ses créatures. Dieu n'*est* point en ce sens-là ; s'il *était*, on ne pourrait plus le décla-

1. *S. Theol., loc. cit.*, ad 3ᵐ.

rer source d'être. Ce qu'on entend poser quand on écrit : *Dieu est*, c'est simplement la vérité d'une proposition; le mot *être* y est introduit uniquement comme copule, et l'on sait bien que, pris ainsi, le mot *être* n'a pas de contenu propre : la preuve, c'est qu'on l'emploie à propos de quoi que ce soit, même du néant, même de la privation, comme quand on dit : La cécité *est*, le néant *est* inférieur à l'être. L'être de Dieu, ni par conséquent son essence n'ont donc besoin d'être atteints par l'esprit pour que cette proposition : Dieu est, soit vraie et démontrée de façon rigoureuse. Il suffit que, sur le terrain choisi pour la démonstration, exemple celui du mouvement, ou de l'ordre, ou de la vérité, ou en général de l'être, la nécessité d'un dernier recours et par conséquent d'une première source s'impose. L'affirmation posée en conséquence sera vraie, sans avoir besoin de qualifier Dieu en soi, et non pas même au titre d'*être;* elle ne le définira que *précisément en tant que principe*, sous les auspices et sous la médiation exclusive de ses effets; elle sera négative, en tant que valeur de définition; elle ne sera positive qu'à titre d'expression de l'insuffisance du monde, de la nécessité corrélative d'un ultime support [2]. Ce mode de connaissance sera d'ailleurs éclairci par la suite[3].

Enfin, l'objection soulevée au nom des origines de la connaissance et de ses conditions sensibles doit être résolue de la même manière. Elle serait invincible si nos propositions relatives à Dieu, et la première de toutes : Dieu est, prétendaient établir un pont entre le sensible et ce qui n'est pas sensible, entre le connaissable en soi et l'inconnaissable en soi. Mais on a dit et l'on expliquera qu'il n'en est rien. Nos propositions relatives à Dieu et celle-ci même : Dieu est, n'expriment que des postulats de l'expérience, et n'entendent nommer Dieu qu'en fonction de l'expérience elle-même, non en soi.

1. Cf. V *Met.*, lect. IX, *circa finem.*
2. *C. Gentes, loc. cit.*
3. Cf. *infra*, ch. III. C, Ca.

CHAPITRE II

LA PREUVE DE DIEU. — LES CINQ VOIES

Voici maintenant saint Thomas mis en demeure de fournir cette démonstration qu'il a déclarée utile et possible.

Dans la *Somme théologique*, cinq preuves sont déclinées. On remarquera au premier regard qu'elles se ramènent à une seule. Comment en serait-il autrement? Dès qu'on part d'un point de vue objectif et qu'on cherche une Source *première*, on ne peut manquer d'envisager, pour le lui attribuer, l'effet de tous le plus général, à savoir l'être même. Si l'être, en tant que tel, n'avait pas besoin de source, on n'aurait pas besoin de Dieu, les causes particulières étant là pour expliquer les effets particuliers que donne l'expérience [1]. Si de ceux-ci on peut s'élever pourtant à la Première Source, c'est donc parce qu'en chacun est incluse à titre spécial, mais très réellement, une *valeur d'être*. N'a-t-on pas dit que la métaphysique, dont l'étude de Dieu est le couronnement, est la *science de l'être en tant qu'être ?* C'est donc à titre de principe d'être que Dieu y est envisagé, et si on l'appelle *moteur, cause, ordonnateur,* etc., c'est en tant que les effets connotés par ces noms sont des épanouissements de l'unique notion qui compte en métaphysique, celle de l'être. C'est ce qu'on va voir d'ailleurs par l'examen rapide des cinq *voies*.

1. *S. Theol.*, q. II, art. 3, arg. 2.

A. — PREMIÈRE VOIE.

La première prend pour point de départ le mouvement. On entend celui-ci au sens aristotélicien, y comprenant non seulement les changements de lieu, mais aussi les altérations qualitatives, l'augmentation et la diminution, où saint Thomas comme Aristote se refuse à voir de simples modes du changement local. Bien plus, la preuve revêt une généralité qui permet d'y inclure les changements qui ne sont pas à proprement parler mouvements, mais leurs analogues : telles les évolutions immatérielles [1]. Aristote, dans le VIII[e] livre de la *Physique*, avait donné la preuve de Dieu en physicien; aussi avait-il dû la laisser incomplète, les principes de la physique ne permettant pas d'aboutir au delà des actions physiques, ni par conséquent de poser un moteur que l'on puisse déclarer immobile autrement que par l'absence en lui de tout mouvement physique. C'est au XII[e] de la *Métaphysique* qu'il avait complété sa théorie, en posant au sommet de tout l'immobile absolu qui actionne tout par le désir [2]. Saint Thomas unit les deux recherches dans un point de vue assez ample pour conclure directement, bien que ce soit implicitement, au premier principe. Il invoque l'acte et la puissance, notion universellement applicable, ainsi que nous l'avons vu [3], parce qu'étant une division de l'être en tant que tel, elle se trouve transcendante aux catégories et antérieure à la constitution de l'être mobile.

La preuve procède ainsi. Le mouvement est : l'expérience le constate. Dût-on d'ailleurs se renfermer dans le subjectivisme absolu et ne voir dans le changement qu'apparences, toujours est-il que ces apparences se transforment, et que leurs transformations constituent des variations qu'il faut bien appeler réelles. Dans ce cas, nous l'avons dit [3], l'être serait simplement transposé; il n'en

1. Cf. *hic*, *resp.* ad 2[m].
2. Cf. I *C. Gentes*, cap. XIII.
3. Cf. *supra*, t. I, l. 1, ch. III. A

subirait pas moins les conditions générales de l'être. Et il en serait de même dans le cas où l'on prendrait comme point de départ le dynamisme métaphysique. Cette position pas plus qu'une autre ne dispense d'envisager, à l'intérieur de l'être ainsi défini par le devenir, des devenirs relatifs qui requerront les conditions que l'on va dire, celles-ci se trouvant simplement transposées en une écriture métaphysique différente[1]. Quoi qu'il en soit, nous présentons la preuve comme saint Thomas lui-même la présente. Le changement est. Or tout ce qui change change en vertu d'autre chose que soi (*omne quod movetur ab alio movetur*). Qu'est-ce que changer, en effet? C'est exercer un pouvoir; c'est passer de la puissance à l'acte, et rien ne peut opérer ce passage par soi-même, ou du moins, si l'on peut dire de certains êtres qu'ils se meuvent eux-mêmes, c'est que ces êtres sont multiples, et que quelque chose d'eux meut le reste, ou que moteurs sous un certain rapport ils sont mus sous un autre[2]; mais alors, à l'égard des parties ou des fonctions, le principe demeure. On ne peut, en même temps et sous le même rapport, mouvoir et être mû; car mouvoir, c'est faire passer de la puissance à l'acte; être mu, c'est subir ce passage; mouvoir, c'est communiquer de l'être; être mu, c'est en recevoir, et ces deux choses ne sont pas compossiblés. Si donc nous observons du mouvement, il faut qu'en chacun de ses cas, le dernier effet constaté manifeste une action antérieure — antérieure, dis-je, non dans le temps, mais dans l'ordre du conditionnement. Et cette action antérieure posera de nouveau le même problème. Si elle procède d'une source qui ne meut qu'autant qu'elle est mue, dont toute l'action consiste à rendre contagieuse son évolution propre, il faudra se demander d'où vient à son tour cette évolution. Si elle vient d'un moteur lui-même conditionné en tant que tel, une nouvelle condition de mouvement sera requise, et ainsi sans terme. Or, le sans terme

1. Cf. *loc. cit.*, note.
2. Cf. *infra*, t. II, l. V., ch. I.

n'explique rien, parce que le sans terme n'est rien, étant un indéterminé, un inconstitué, et en tant que tel un néant. « On ne peut ici aller à l'infini, parce qu'alors il n'y aurait pas de premier moteur, ni par conséquent d'autre moteur, puisque tous les moteurs non-premiers ne meuvent, par hypothèse, qu'autant qu'ils sont mus. Il faut donc arriver à un premier, qui ne soit mu par nul autre, et tout le monde comprend que cela est Dieu[1]. »

A un point de vue moderne, il y aurait lieu sans doute de gloser longuement au sujet de cette preuve. On ne peut nous le demander ici. Nous exposerons seulement à quelle difficulté fondamentale elle prêtait du vivant de saint Thomas, et quelle réponse topique y était faite.

Au principe sur lequel repose évidemment toute la preuve : *Omne quod movetur ab alio movetur*, on avait beau jeu à opposer les mouvements naturels ; on dirait aujourd'hui l'activité spontanée de la matière. Le corps lourd qui se meut vers le centre, par qui donc est-il mû? Ne se meut-il pas lui-même ?

Oui, répondait saint Thomas, le corps lourd se meut lui-même ; mais il ne se meut point *par lui-même* (*movetur seipso, non a seipso*)[2]. Cela veut dire qu'il se meut en raison de sa nature et sans intervention étrangère. Mais sans intervention *étrangère*, cela ne signifie pas sans intervention aucune. L'intervention qu'il convient d'invoquer ici est celle qui donne la nature même, nature d'où sort ensuite le mouvement spontané dont on parle. « Cela même qui fait que le corps grave est grave, fait qu'il se meut au centre[3]. » Les natures, ici-bas, ne sont pas indépendantes. Celles que nous observons sont sous la dépendance 1° d'agents immédiats : tel l'homme qui engendre l'homme ; 2° d'influences générales : « Homo *et sol* generant hominem ». Les

1. *S. Theol.*, *loc. cit.* Cf. *C. Gentes*, I, cap. XIII, 16, et XLIV; *Compend. Theol.*, c. III et IV; In VII *Phys.*, lect. II; In VIII, lect. IX et seq. ; In XII *Met.*, lect. V-VIII.

2. Cf. *infra*, C... p...

3. In VIII *Phys.*, lect. VIII.

agents immédiats président au *fieri* en collaboration avec les influences universelles. Celles-ci à elles seules, la génération une fois terminée, conditionnent l'être.

Quand donc on demande : Qu'est-ce qui meut le corps lourd qui se meut naturellement? Qu'est-ce qui meut l'animal en ses activités spontanées? Saint Thomas répond : *Moventur ab eo qui movet naturam*[1]. Et ce moteur de la nature, ce n'est pas uniquement le corps générateur, comme l'animal pour l'animal, ce sont les influences qui conservent celui-ci, et que son générateur n'a fait que déclencher à son service. Le générateur ne crée rien ; il utilise, il oriente les causes générales. Quand l'effet est produit, il peut partir, les causes générales continuent l'œuvre. Ce sont elles, désormais, les vrais engendrants qui meuvent *actuellement* la nature. Par là est rétabli à tout instant le chemin pour monter à Dieu, à partir des activités naturelles. On y monterait aussi à partir de l'action génératrice, mais par le même chemin, à savoir par celui des causalités permanentes mises en œuvre : L'action génératrice, le désir, la cause motrice du désir, etc.

Quoi qu'il en soit, le principe *omne quod movetur ab alio movetur* demeure ferme. Il faut une condition hors le mouvement pour expliquer le mouvement. La preuve à priori qui en a été donnée ci-dessus est confirmée et non pas infirmée par les spontanéités de la nature.

Pour achever le raisonnement, il faudrait faire voir que ce Premier, qui meut et n'est pas mû, doit revêtir par cela seul les conditions qui font de lui Celui que tous les croyants adorent. Il est certain, en effet, que si la motion souveraine est à nos yeux un attribut divin, nous voyons cependant dans le mot Dieu bien d'autres choses encore. Mais saint Thomas fera voir que tout ce qu'on y peut enfermer tient déjà implicitement dans l'attribut qu'il vient d'atteindre. La qualité de moteur immobile, en effet, telle qu'on vient

1. Iª IIªᵉ, q. IX, art. 4, ad 1ᵐ.

de la poser au plan métaphysique, implique celle d'acte pur, et il suffira de développer cette notion pour dérouler toute la théodicée naturelle[1]. C'est donc bien Dieu, et tout Dieu, à qui conduit cette première *voie*. Seulement, l'on ne peut à la fois tout dire, et différer n'est pas ici manquer de méthode, puisqu'on verra que toute la théodicée, je dis *toute*, n'est qu'une réponse à cette unique question : *Dieu est-il?* que par suite il y a unité logique entre la partie différée et l'amorce qui en est donnée sous le nom de preuve de Dieu.

B. — DEUXIÈME VOIE.

La deuxième *voie* procède de la considération des causes efficientes. Elle diffère de la première en ceci seulement qu'elle étudie les conditions du *fieri* en rapportant celui-ci à son terme au lieu de l'envisager en soi. Ces deux considérations sont distinctes en ce que le devenir comme tel n'étant pas *être*, mais *voie à l'être*, il pose un problème spécial, plus immédiat que le second, à qui cherche la source d'être.

Il y a, dans le monde, du mouvement, disait-on tout à l'heure : il y a aussi et par là même des effets; ces effets nous apparaissent liés à des causes; ces causes nous apparaissent enchaînées. Mais cet enchaînement subit une double loi : ni il ne peut se réduire à ce minimum d'un effet se produisant lui-même, ni il ne peut s'étendre à une infinité de causes et d'effets liés. La preuve de la première proposition est immédiate : être sa propre cause serait être à la fois antérieur et postérieur à soi. Quelque idée que l'on ait de la causalité, on doit souscrire à ce raccourci de thèse. Quant à la seconde proposition, saint Thomas en fournit la démonstration à maintes reprises; mais nulle part d'une façon plus nerveuse que lorsqu'il suit pas à pas Aristote[2].

1. Cf. en particulier, le *Compendium Theologiae*, où tout le traité de Dieu est tiré de cette unique *voie*.
2. In II *Met.*, lect. III; *S. Theol.* et *S. C. Gentes, loc. cit.*

Dans toute série enchaînée, dit-il, le premier est cause par rapport à ce qui est intermédiaire, et l'intermédiaire est cause par rapport au dernier. Et cela reste vrai que l'intermédiaire soit un ou qu'il soit multiple ; qu'il soit fini ou qu'il soit infini; car dans toute hypothèse, supprimer le premier, c'est supprimer la source ; il ne reste après cela que des canaux, et des canaux, même en nombre infini, ne peuvent fournir la raison suffisante de ce qui se passe. Or supposer que le conditionnement remonte à l'infini, c'est supprimer le premier ; c'est donc supprimer également et l'effet, qui se trouve désormais sans source, et les intermédiaires en tant que tels, puisqu'ils n'ont plus rien à communiquer. La causalité tout entière est détruite. Mais si d'une part on admet la causalité ; si par ailleurs l'on convient qu'on ne se peut causer soi-même, ni voir dépendre son *fieri* d'une infinité de causes enchaînées, il faut donc supposer, en tête de chaque série causale quelle qu'elle soit, aboutissant à un effet quel qu'il soit, une cause première, causante et non causée, et cette qualité reconnue à la première cause est bien, aux yeux de tous, un attribut divin.

Kant a repris pour son compte, dans la *deuxième antinomie*, la substance de ce raisonnement. Le conditionné étant donné, dit-il, avec lui est aussi donnée la série entière des conditions, et par conséquent l'inconditionné lui-même. C'est qu'en effet, l'idée d'un conditionnement implique celle du conditionnant autant que celle du conditionné. Le conditionnement lui-même ne peut passer pour conditionnant, puisqu'il est postérieur logiquement à ses termes. Or si l'on en abstrait et qu'on dise d'autre part : Tout est conditionné, il n'y a plus de conditionnant, et la série repose sur le vide.

On voit clairement qu'un tel raisonnement ne fait point appel au temps, et qu'il ne s'agit pas de remonter en arrière pour rencontrer au premier jour du monde, à supposer qu'il y en ait un, l'Acteur premier qui ouvrira la scène universelle. On analyse, *actuellement*, les conditions

de chaque effet, et le voyant dépendant de toute une série causale, série en laquelle chaque terme intermédiaire n'est cause qu'en tant que causé, on requiert au sommet une cause non-dépendante, qui sera la cause vraie, les autres ne l'étant que par emploi de son influence, par diffusion instrumentale de son activité.

Saint Thomas a toujours distingué soigneusement l'*enchaînement* des causes de leur pure *succession*, ou pour employer ses termes, l'ordre *per se* de l'ordre *accidentel* dans le conditionnement relatif à un certain effet. Exemple : Un homme bat du fer : il y a enchaînement causal entre le coup de marteau, l'effort du bras, l'action de la volonté, celle des motifs qui la déterminent, etc... Au contraire, il y a pure succession, série *per accidens* entre les divers marteaux qui peuvent être employés au battage ou les divers ouvriers appelés à s'en servir. L'unité de l'effet ne crée point, ici, une réelle unité causale entre les divers instruments et les divers hommes; chacun d'eux entre pour son compte, et indépendamment des autres, dans l'unité du conditionnement primitif, et il s'ensuit que le nombre grand ou petit, fini ou infini de ces à-côté ne fait rien à l'action elle-même. A ne regarder qu'aux conditions de celle-ci, on pourrait supposer qu'une infinité de marteaux ou d'hommes y ont collaboré sans qu'elle en devînt inexplicable, tandis qu'elle l'est si l'on dit que le marteau bat le fer, que la main manie le marteau, que la volonté meut la main et ainsi sans terme[1].

Ici encore Kant se rencontre en partie avec saint Thomas. Il a bien vu que la totalité des termes successifs d'une série (et par conséquent un premier) n'est nécessaire à l'explication d'un dernier terme donné que s'il s'agit d'une série de conditions *subordonnées en vue du conditionnement*, c'est-à-dire dépendant l'une de l'autre dans l'exercice même de leur action causale, et non pas seulement *coordonnées* d'une

1. Iª pars, q. XLVI, art. 2, ad 7ᵐ; II *C. Gentes*, c. XXXVIII, arg. 5; In II *Sent.*, dist. I. q. I, art. 5, ad 5ᵐ.

façon quelconque. La raison qu'il en donne est la même que fournit saint Thomas, à savoir que dans le premier cas, les conditions et tout leur enchaînement sont supposés à l'existence du conditionnement que l'on envisage, et que par conséquent elles doivent être données avec lui. Dans le second cas au contraire, les termes simplement coordonnés ne rendant pas le fait envisagé possible par leur existence propre et leur enchaînement, on peut ne pas s'inquiéter de savoir si la série qu'ils forment est finie ou non; car son *fini* à elle, s'il existe, est étranger au *fini* de l'action.

Ce que Kant n'a pas vu, c'est que les successions dans le temps : circulations des astres ou séries des générations, entrent dans le dernier cas, non dans l'autre, et que par ce moyen tout au moins, un commencement du monde et du temps ne saurait être prouvé. Saint Thomas mettra fortement en relief cette vérité, ainsi que nous le verrons en analysant sa conception du monde[1].

C. — TROISIÈME VOIE.

La troisième *voie* est empruntée à la considération du possible et du nécessaire. Nous voyons autour de nous des réalités — substances ou phénomènes — qui peuvent être ou bien n'être point : la preuve, c'est qu'elles naissent et périssent. Peut-on penser que tout soit ainsi? Non; car si tout était périssable, tout contingent, *le tout* serait dans le même cas; l'univers n'aurait point d'assiette ferme, et l'on ne pourrait assigner aucune raison de sa permanence. Il serait donc loisible de supposer qu'à un certain moment rien n'a été. Or cette supposition est absurde; car pût-on même penser un *moment* qui ne serait moment de rien, supposition contradictoire, il faudrait dire encore : Si à un seul moment rien n'a été, rien n'a pu commencer, et aujourd'hui rien ne serait. L'incohérence de l'hypothèse prouve que son point de départ est faux. Il y a, dans le monde, du perma-

1. Cf. *infra*, l. III, ch. I.

nent de soi, du nécessaire. Mais le nécessaire n'est pas forcément premier, ni suffisant comme explication de soi-même. Il est des choses nécessaires qui ont une raison de leur nécessité, a dit Aristote. Parmi les permanences naturelles, il peut y en avoir d'enchaînées, de telle sorte que l'une, par son indéfectibilité, soit cause de l'indéfectibilité de l'autre. Or, s'il en est ainsi, on demandera où s'arrête un pareil conditionnement [1]. La série des nécessaires enchaînés devra subir la même loi que les contingents eux-mêmes, à savoir qu'elle supposera un premier, qui soit la condition des autres et n'ait de condition aucune.

C'est bien là du divin aussi, et à condition de montrer que ce nécessaire premier obtenu par la considération de chaque série est le même pour toutes, qu'il coïncide d'ailleurs avec le premier obtenu dans tous les autres genres de recherche, nous aurons Dieu.

On voit que cette nouvelle preuve n'est nouvelle que par le point de vue; pour le procédé et le médium de démonstration, elle coïncide avec la précédente, qui coïncidait avec la première. Soit qu'il s'agisse d'un être envisagé comme tel, soit qu'il s'agisse d'un *effet*, soit qu'on regarde aux états du mouvement au point de vue de leur devenir, toujours on en recherche la *condition*, et une fois reconnue la nécessité de rechercher celle-ci hors d'eux-mêmes; une fois reconnu ultérieurement que cette recherche doit se *finir*, et par conséquent arriver à un premier, on attribue à ce premier le caractère divin que le sens universel lui accorde. C'est donc toujours le conditionnement qui est en cause, et l'Inconditionné qui est atteint. Il faut remarquer seulement qu'il y a progression dans la preuve. Le *fieri* comme tel n'est point être : il est une voie vers l'être ; l'*effet* est être; mais regardé proprement comme effet, il est comme suspendu à sa condition et n'est être qu'en sa dépendance, qu'il connote. La troisième preuve s'appuie sur l'être cons-

1. Cf. II *C. Gentes*, c. xxx.

titué, et par là elle peut être regardée, quant à son fondement tout au moins [1], comme le centre des autres. Les deux premières se ramènent à elle comme le *fieri* se ramène à l'être obtenu et comme ses conditions se ramènent aux conditions de l'être. De même les deux dernières s'y pourraient absorber, en ce qu'elles ne font : la quatrième qu'épanouir l'être en ses plus hauts aspects (à vrai dire pour le reconcentrer ensuite), la cinquième que lui donner son achèvement par la finalité qui est son terme.

D. — QUATRIÈME VOIE.

Voici la quatrième *voie* thomiste. Elle sent son origine platonicienne; saint Thomas la pouvait trouver chez Augustin, chez le Pseudo-Denys et dans le *Monologium* d'Anselme. Elle était de tradition dans l'école d'Albert le Grand qui l'attribuait à Avicenne [2], tout en remarquant que ses fondements immédiats étaient posés dans la *Métaphysique* d'Aristote [3]. Elle sera reprise plus tard, avec des nuances, par Descartes et par Bossuet; de nos jours par M. Dunan.

Elle procède, en substance, de la façon suivante.

Les grandes notions transcendantales dont nous avons dit qu'elles sont identiques à l'être, à savoir le bien, le vrai, le beau, la perfection, l'unité, se trouvent, dans les êtres que nous observons, réalisées à des degrés divers. Les êtres sont plus ou moins bons, plus ou moins beaux, plus ou moins uns, plus ou moins parfaits, etc. Or le plus et le moins se disent par approximation relative à l'absolu de leur genre : non que le plus et le moins prouvent d'eux-mêmes l'absolu, ainsi que certains l'ont dit; mais parce que la diversité de degré dans la participation à une même notion prouve que ce n'est point par lui-même et essentiellement que chacun

1. Je fais cette restriction à cause de l'aspect physique que présente la surface de la preuve dans la *Somme*. Le *Contra Gentes* (I, xv, n° 4) en manifeste mieux le sens métaphysique. Cf. adhuc Iª pars, q. XLIV, art. 1, ad 2ᵐ.

2. II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 1.

3. S. Thom., in II *Met.*, lect. II.

des participants la possède ; que par suite, en tous ceux qui se trouvent inclus dans la série où s'émiette hiérarchiquement la notion envisagée, celle-ci n'est possédée que par emprunt, et qu'il faut donc — toujours — remonter à un premier qui possède, lui, par essence, donc parfaitement, et à titre de source, ce qui se trouve *mesuré* dans les autres.

Si, en effet, chacun des participants possédait la notion commune par soi-même, en raison de ce qu'il est, il n'y aurait pas de motif assignable à la diversité de la possession dans les divers êtres. Ce qu'on possède par soi, à titre de propriété ou de caractéristique immédiate, on le possède en sa plénitude, et il n'y a plus de place pour des degrés. Ce qui trouve sa raison en vous y trouve aussi sa mesure pleine, et ne peut se trouver ailleurs *plus ou moins*. Les degrés naissent de ce qu'une notion participée a sa raison ailleurs que dans les participants qui l'émiettent. Inversement, si l'on pose la diversité comme un fait, et qu'on veuille maintenir néanmoins que chacun possède l'attribut envisagé par lui-même, on arrive aussitôt à l'absurde. Tous les êtres, en effet, en tant qu'ils sont ce qu'ils sont, sont divers ; par hypothèse, la notion participée est commune : Or si chacun est à soi-même, en raison de ce qu'il est, cause de sa bonté, de sa perfection, de son être, ce sera donc que diverses causes pourront produire un même effet, ou si l'on veut, puisqu'il s'agit ici de *cause formelle*, ce serait que le même fait pourrait trouver dans des motifs divers sa raison propre et suffisante. Puisque cela ne se peut, il faut chercher ailleurs qu'en chaque participant de la série graduée la raison de ce qu'il participe. Où sera cette raison, si ce n'est dans le sens du plus? La cause n'est-elle pas meilleure que l'effet? [1] Et dans cette direction, puisqu'on ne peut ni faire halte arbitrairement ni aller à l'infini dans les causes, où s'arrêter, sinon à un premier qui ne posera plus de problème, parce qu'il possédera par soi, pleine-

1. I *C. Gentes*, c. XLI, n° 3.

ment puisque ce sera à titre de propriété essentielle, ce que les autres ne pourront que lui emprunter plus ou moins[1]?

On le voit, nous sommes ramenés à l'idée de participation, mais non plus seulement au sens logique, ainsi que nous la supposions au départ : il s'agit désormais de la participation platonicienne, participation ontologique, par laquelle le divers est ramené au simple et le multiple à l'unité.

C'est bien cette thèse célèbre de l'un et du multiple qui se trouve ici sous-jacente. C'est elle que saint Thomas veut rappeler en cette phrase de la Somme : « *Quod autem dicitur maxime tale in unoquoque genere est causa omnium quae sunt illius generis* », c'est-à-dire non que le premier participant est cause des autres; mais qu'au-dessus de l'ordre des participations, il y a un premier dont tous les autres participent. Le *maxime tale* indique ici la *mesure du genre*, c'est-à-dire l'unité de plénitude dont tout le reste ne sera qu'émanation. L'exemple de la chaleur et du feu apporté par l'auteur et emprunté à la physique d'Aristote ne doit point faire illusion; c'est une *manuductio*; sa fausseté n'entache en rien la preuve; nous sommes ici plus haut, avec Platon. Si l'on doutait que tel fût bien le niveau de l'argument, il suffirait de lire ce bref commentaire : « Il est nécessaire que tous ceux qui participent diversement la perfection de l'être soient causés par un premier être qui ait l'être en sa plénitude. C'est pourquoi Platon a dit qu'avant toute multitude il est nécessaire de poser l'unité, et Aristote a dit que ce qui est être et vrai au maximum est cause de tout être et de tout vrai[2]. »

Avant toute multitude, il faut rencontrer l'unité. Les choses qui ne sont pas une de soi, si elles sont jointes, doivent être unies par quelque cause (I *C. G.*, c. XXII). Or les degrés des êtres au point de vue perfection prouvent qu'ils n'ont pas la perfection ni l'être d'eux-mêmes;

1. I *C. Gentes*, c. XXXVIII, nº 3.
2. *S. Theol.*, q. XLIV, art. 1. Cf. I *C. Gentes*, c. XVIII, XXII, XLII; *Ibid.*, II c. XV; III, *De Pot.*, art. 5, 2ª ratio.

qu'ils impliquent donc composition, et qu'il faut les ramener à une cause. Celle-ci, à moins de n'être qu'intermédiaire et d'inviter à monter plus haut, ce qui ne se peut toujours, doit posséder « *per se primo* », καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, aurait dit Aristote, la perfection en cause. Telle est la suite des idées dans cet argument [1].

Platon, qui avait suivi le premier ce même chemin s'y était égaré en ce qu'il avait voulu chercher un premier non seulement dans l'ordre des notions transcendantales qui coïncident avec l'être en tant que tel; mais encore dans chaque espèce d'êtres, ne voyant pas que le royaume des espèces est celui de la matière [2]; que la matière entre ici dans la définition de l'être; qu'on ne peut donc poser l'espèce à l'état séparé et en soi; que par suite, pour donner satisfaction à sa loi générale de l'un dominant le multiple, il devait remonter plus haut, et, renonçant aux Idées, aller au « Père des Idées », au premier transcendant, source du transcendant et par là de tout le reste. Agir ainsi, ce ne serait pas renoncer à fournir une raison des espèces; car le Père des idées les devant porter en soi à titre de connaissant, le fondement qu'elles trouvent en lui suffit à fonder à leur tour et le monde au point de vue de l'idéal qui s'y manifeste, et l'idéal dans l'homme, c'est-à-dire l'ordre de la connaissance, qui en est le reflet.

Par ailleurs, on sauve ainsi le réel, alors que Platon le sacrifie. Car si les êtres particuliers ne sont ce qu'ils sont que par leur participation à une réalité qui leur est extérieure; si les *formes* ne sont qu'*en soi*, et les individus *par elles*, que reste-t-il dans le relatif qui ne soit de l'absolu? Plus rien qu'une ombre, étant donné surtout ce que Platon fait de la matière, qu'il range dans l'ordre du non-être. A force de contempler l'abstrait, Platon a fini par ne voir dans le réel qu'un fantôme. Au vrai c'est l'abstrait qui est le fantôme, s'il s'agit de la substance des choses. A titre

1. Cf. II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 1.
2. Cf. *supra*, t. I, l. I, c. III. c.

d'exemplaire, l'abstrait est cause du réel[1], mais cause par l'influence nécessaire du Premier, en qui l'abstrait et le concret, l'idéal et le réel sont unis.

Cette preuve ultra métaphysique n'a pas toujours été comprise par les lecteurs modernes de saint Thomas. Certains y ont voulu voir un retour aux arguments *a priori* condamnés chez Anselme. La vérité, c'est qu'elle repose, ainsi que toutes les autres, sur la causalité. Si elle n'est qu'ébauchée ici, au point d'en être obscure, presque équivoque, c'est pour la raison déjà dite, à savoir que la preuve de Dieu est l'œuvre de toute la théodicée; qu'il ne s'agit ici de rien d'autre que d'en poser les premiers jalons.

E. — CINQUIÈME VOIE.

« La cinquième voie se prend du gouvernement des choses. Nous voyons que des êtres privés d'intelligence et même de toute connaissance, tels les corps naturels, tendent vers une fin, ce qui apparaît en ceci que toujours ou le plus souvent ils opèrent de la même manière, et de façon à réaliser le meilleur. Il est évident par là que ce n'est point par hasard, mais par le fait d'une intention qu'ils parviennent à leur fin. Or ce qui n'a pas de connaissance ne tend vers une fin que s'il y est poussé par un agent doué de connaissance et d'intelligence, comme la flèche par le sagittaire. Il y a donc un principe intelligent par lequel toutes les choses naturelles sont ordonnées vers une fin. Et un tel principe, pour nous, est Dieu[2]. »

Ce résumé de la Somme contient des éléments plus nombreux qu'ils n'apparaît au premier abord. On y distingue, quant au fait qui est pris comme point de départ, les êtres doués de connaissance et ceux qui ne le sont point : on ne retient en vue de la preuve que ces derniers; mais c'est pour faire court et ne s'attacher qu'au plus évident. Au cou-

1. Cf. III *C. Gentes*, c. XXIV.
2. *S. Theol.*, Iª p., q. II, art. 3.

rant de la doctrine, on s'élèvera au premier principe aussi bien et mieux en partant de la connaissance. On fera voir tout d'abord que la finalité jugée repose, chez l'être doué de jugement, sur un premier *instinct* qui est œuvre non plus de jugement, mais de nature. La volonté profonde est un fait naturel, sur lequel broche la connaissance. Cette volonté rentre donc, comme simple cas particulier, dans le rang de ces propriétés dont la nature est faite et qui doivent servir ici à prouver Dieu[1]. Ensuite, rappelant la théorie de la puissance et de l'acte et l'appliquant au libre arbitre lui-même, on fera voir que toute détermination propre à celui-ci le retient pour cause première dans l'ordre du relatif, mais postule comme clef de voûte de cet ordre et comme ultime raison de l'activité libre un Premier, sans lequel l'activité, qui est être, s'en irait là où va tout être sans le premier Être[2]. Ces questions difficiles sont ici différées; mais à le bien prendre, elles font partie de la preuve de Dieu, et ne s'en détachent que pour des commodités d'exposition doctrinale. Si elles ne l'embrouillaient pour le vulgaire, elles la fortifieraient d'ailleurs étrangement; car comment en discuter le principe, à savoir que la nature ait des fins, s'il est bien clair que la volonté en a, et si, à un certain point de vue tout au moins, la volonté est aussi objet de nature? Nous ne chercherions pas de fins, si la nature n'en avait pas; car nos fins personnelles ne sont que la manifestation transformée des siennes, une explicitation, en présence des objets, d'un premier *acte* qu'elle fournit et qui est *puissance* par rapport à nos déterminations ultérieures. Derrière nous qui marchons, nous sentons que la nature pousse; qu'elle tend, par nous, vers notre fin à nous; sans d'ailleurs être responsable — à moins qu'on ne soit déterministe — de tout ce à quoi nous appliquons son action.

Quoi qu'il en soit, en ce qui regarde les non-connaissants, la preuve subsiste. Elle est double, et elle repose première-

1. Cf. *infra*, t. II, l. VI, ch. II.
2. Cf. *infra*, l. II, ch. III. q.

ment sur l'existence des *propriétés naturelles*, deuxièmement sur l'emploi que la nature générale en fait pour composer un *ordre*. On n'a pas toujours insisté sur la première notion, qui se trouve ici presque voilée, mais à laquelle saint Thomas consacre ailleurs de longues sentences[1]. Le fait des propriétés naturelles implique finalité, parce qu'il implique détermination, fixité, et par là, en vertu du principe de raison suffisante, *in-tention* au sens étymologique. « L'effort de tout agent tend vers quelque chose de déterminé ; car tout effet ne procède pas d'une vertu quelconque[2]. » « Si chaque agent ne tendait pas à un certain effet déterminé, tous les effets lui seraient indifférents ; or ce qui est indifférent à l'égard de plusieurs choses n'opère pas plus l'une que l'autre ; c'est pourquoi de tout ce qui est ainsi indifférent il ne suit un effet que par une détermination étrangère. L'agent en question ne pourrait donc point agir[3]. » L'ayant livré au *quelconque*, on l'a livré au non-être, car le quelconque étant sans unité, est sans être. Ainsi, supprimer la finalité, ce serait supprimer l'activité elle-même ; ce serait donc supprimer le devenir ; car rien ne devient qu'en passant de la puissance à l'acte, et c'est l'agent, lui seul, qui réduit à l'acte, rien ne pouvant opérer ce passage par soi-même. Il suit de là que la fin est la cause des causes, et que la supprimer ce serait arrêter la nature[4].

Mais la nature ne révèle pas seulement des propriétés : celles-ci, mises en présence, réalisent *ut in pluribus* « le meilleur ». Le meilleur dont il est ici question, c'est l'ordre. L'ordre de la nature est le meilleur d'elle-même ; il est meilleur que le meilleur de ses éléments ; car il représente à l'égard de ceux-ci un *acte* supérieur qui les enveloppe ; il a raison de *tout*, et le tout, comme tel, est supérieur à la partie, comme l'un est supérieur au multiple

1. Cf. Iª IIªᵉ, q. I, a. 2 ; Iª, q. XLIV, art. 4 ; q. CIII, art. 1, 2 et 3 ; III *C. Gentes*, c. II ; In II *Phys.*, lect. XII-XV.
2. *C. Gentes, loc. cit.*, nº 1.
3. *Ibid.*, nº 7.
4. *S. Theol., loc. cit.*

et l'être supérieur au non-être[1]. Il y a donc dans la nature un ordre. Nul ne saurait le nier parmi ceux qui étudient la nature; car sur quoi porte leur étude, sinon sur cela même qu'ils prétendraient nier[2]. Si la nature n'avait pas de chemins, nous ne pourrions ni la parcourir ni espérer aboutir en nos recherches. Les prétendus désordres qu'on y constate et qui servent à certains d'argument pour nier la finalité se retournent au vrai contre les négateurs; car « il n'y a faute que dans l'ordre des choses qui sont pour une fin, et pour une fin déterminée. Reproche-t-on au grammairien ou à l'architecte de ne pas guérir? C'est au médecin qu'on le reproche, et l'on reproche au grammairien de faire des fautes. Or c'est de la même manière qu'on reproche à la nature ses écarts et ses monstres : c'est donc que l'agent naturel, comme l'artiste, agit en vue d'une fin[3]. »

Quant à ceux qui prétendent se dispenser de poser des fins pour cette raison que la nature agit par nécessité, et que cette nécessité de ses agents explique suffisamment l'ordre qu'elle manifeste, leur argument est bien étrange. C'est comme si l'on disait que la flèche n'a pas besoin pour toucher la cible d'être lancée par le sagittaire, pour cette raison que l'impulsion qui l'anime l'y conduit nécessairement[4]. Ce qui se passe dans la nature, c'est ce qui devait s'y passer, et l'état de choses résultant, c'est celui qui est inclus dans ses puissances; or ce qui se passe est dans l'ensemble une harmonie; le résultat fait voir un ordre : c'est donc qu'il y a dans les agents de la nature et dans les relations qui les assemblent une tendance à l'ordre; une unité est voulue, à travers la multiplicité de leurs actions, et la finalité y éclate[5]. Or une finalité, un ordre, est proprement œuvre d'intelligence : « *sapientis est ordi-*

1. II *C. Gentes*, c. xxxix, n° 6; *Ibid.*, l. I, c. xli, n° 1.
2. In II *Phys.*, lect. xii-xv.
3. III *C. Gentes*, c. ii, n° 6.
4. Iª pars, q. CIII, a. 1.
5. In II *Phys.*, *loc. cit.*; V, *De Verit.*, *art.* 2, ad 5ᵐ.

nare ». Une intention peut bien être imprimée à titre exécutoire dans des agents aveugles dont la nature et les réactions réciproques assureront l'effet; mais il faut, derrière eux, au-dessus d'eux, avant eux, une intelligence, parce qu'il y a là un jugement à porter, une proportion à établir entre les moyens et les fins, et une préconception des fins elles-mêmes en tant qu'elles impliquent une unité d'ordre. Ici encore, à propos de causes finales comme à propos de causes efficientes et de causes formelles il faut appliquer le principe : « Les choses qui ne sont pas une de soi, si elles sont jointes, doivent être unies par quelque cause[1]. »

Cette cause, à vrai dire, peut être quelconque, pourvu qu'elle soit intelligente et suffisante à expliquer les effets d'ordre que nous observons. Elle pourrait être multiple au lieu d'être une, et ainsi Dieu ne serait pas prouvé. En raison de cela, la 5e preuve que nous analysons paraît conclure trop vite. Elle abrège, en effet, le chemin, laissant à d'autres chapitres de la Théodicée, laquelle, je le répète, n'est qu'une longue preuve de Dieu, le soin de décider si l'on peut s'arrêter ainsi à un quelconque Démiurge. On dira : Non, et la raison qu'on en donnera, c'est que la finalité immanente au monde, celle même qui y serait incluse à titre intelligent, doit se ramener ultérieurement à une finalité transcendante. La fin est en effet identique au bien; de même donc qu'un bien particulier est la fin de chaque être particulier, ainsi il est nécessaire que la fin universelle de toutes choses, la fin de l'être en tant que tel, dont nous cherchons la source, soit un bien universel et en soi, ce qui veut dire l'essence du bien elle-même subsistante[2]. Ainsi, le « meilleur » relatif dont il était question à l'instant deviendra le meilleur tout court : « *quod est essentialiter bonum; quod est optimum*[3] » et l'on aura atteint Dieu,

1. I *C. Gentes*, c. XXII.
2. Ia pars, q. CIII, a. 2.
3. *Ibid.*, art. 3.

le Dieu unique et transcendant, à titre de fin universelle. En faisant un pas de plus, on l'atteindra aussi comme Providence. Ici, où l'on ne peut tout dire, si l'on n'atteint pas Dieu à coup sûr, on atteint en tout cas au divin; car aux yeux de quiconque sait la langue des hommes, le principe de l'ordre manifesté dans le monde est divin : « *Et hoc dicimus Deum.* »

F. — VUE GÉNÉRALE SUR LES PREUVES DE DIEU.

On doit voir par ce bref commentaire que les cinq preuves de Dieu données ici se ramènent bien à une seule, ainsi que nous le disions. En toutes il est question de rattacher l'être objet de l'expérience à une première condition et par là, sous les aspects les plus généraux où il se peut envisager, à nous en rendre compte. Quand je dis rendre compte, je n'entends pas que pour saint Thomas la métaphysique de Dieu éclaircisse en celui-ci quoi que ce soit. C'est dans la nuit du mystère que nous le posons, et la nuit ne peut pas éclairer le jour; mais elle l'explique pourtant d'une certaine manière; la définition de l'une et de l'autre est faite d'éléments identiques, et ils se manifestent mutuellement. Ainsi nous définissons Dieu par l'indigence du monde, et cette définition relative nous permet de refermer le cercle de nos pensées; d'achever la science de l'être, en posant, fût-ce dans l'infini, l'anneau suprême qui le porte. Dieu est au monde, dans la doctrine de saint Thomas, ce qu'est le Noumène inconditionné de Kant par rapport au phénomène. La différence, c'est que chez Kant le Noumène ne se définit théoriquement d'aucune manière, et que saint Thomas définit l'*Ens a se* en fonction de ses dérivés, sans pour cela l'introduire dans le monde des genres et des espèces.

Cette position a été jugée par certains contradictoire, et

1. Iª pars, q. CIII, a. 2.

le Néocriticisme en particulier, consentant à poser comme nous et pour les mêmes raisons un Premier, condition suprême de toute l'expérience, refuse cependant de le reconnaître comme inconditionné et comme infini. C'est la *Personne suprême*. On la postule parce que « il y a nécessité logique de mettre un terme à la rétrogradation du conditionnement[1] ». Mais quand il s'agit de tirer la conséquence relativement à l'essence inconditionnée du Premier Principe, on recule. On dit : Il y a contradiction à prêter au Premier Principe tous les rôles qu'il faut bien qu'il joue pour être lui-même, et ensuite à le rejeter dans l'indéterminé, en le déclarant sans relations de par son caractère d'inconditionné. Mais le reproche est mal fondé et la position prise intenable. Autant il est nécessaire d'arrêter la rétrogradation du conditionnement, autant il est nécessaire de ne pas l'arrêter arbitrairement, et de façon à lui donner un terme inclus par définition dans la série même. Si la *Personne* dite première est dans le cas de toutes les autres, sauf une différence de degré, elle tombera sous le coup des raisonnements ci-dessus, relatifs au plus et au moins (4e voie); elle invitera à monter plus haut; elle ne formera point cran d'arrêt dans la chaîne ascendante des conditions de l'être. Dire que la rendre inconditionnée c'est la rendre inintelligible, c'est dire une chose sans valeur relativement au problème posé. Ce qui est à rendre intelligible, ici, ce n'est pas Dieu lui-même : c'est le monde. Si Dieu était intelligible, le monde ne le serait pas; je veux dire que si Dieu entrait, comme le veut le Néocriticisme, dans le système de relations qui constitue *pour nous* l'intelligibilité, il ne pourrait plus jouer ce rôle de Premier que requiert le monde aux yeux de Renouvier lui-même pour rester « dans les limites de l'intelligence possible ». Le problème de Dieu nous accule précisément à ceci : comprendre la nécessité de l'Incompréhensible; postuler par l'intelli-

1. RENOUVIER, *Dilemmes de la Métaphysique pure*, p. 53.

gence l'Inintelligible ; connaître qu'il y a un Inconnaissable ; expliquer par le mystère ce qui, sans le mystère, serait l'absurde, par conséquent le non-être, et qui cependant est. Sans Dieu, le monde, constitué par les relations d'êtres tous contingents et tous conditionnés pourrait se définir *Un système de riens;* le néant serait ainsi à la base du monde, alors que celui-ci se montre à nous distribuant l'être. Telle est la nécessité de Dieu. Mais ce n'est pas une raison — au contraire — pour que Dieu nous soit intelligible. Il doit être évident en soi, porter son explication en lui-même, et précisément, le poser, ce n'est autre chose, pour nous, que poser *Ce qui par soi s'explique.* Le *Per se sufficiens,* c'est le nom même de Dieu tel que nous le postulons; mais dépend-il de nous que l'évident suprême ne soit pour nous, comme disait Aristote, ce qu'est le soleil à l'oiseau de nuit? Il y a des problèmes « légitimement insolubles » dit-on : précisément le problème de l'Inconditionné en est un; celui qu'on y voudrait substituer pour fuir le mystère de l'*Ens a se* ne l'est plus.

Quant à la contradiction qu'on lui prête, saint Thomas n'y tomberait que si les rôles attribués au Premier Principe entendaient signifier autre chose qu'une relation unilatérale *de esse*, fondée sur une participation multiforme, par la créature, de ce qui est en Dieu un et inaccessible; que si, en d'autres termes, la pluralité ou les liens impliqués dans nos mots, au lieu de trouver leur raison exclusivement du côté de l'émané, entendaient qualifier l'absolu en lui-même. Mais on a vu et l'on verra qu'il n'en est rien. La théorie de l'analogie vient à bout de la difficulté qu'on oppose[1].

1. Cf. *infra*, ch. III. Ca.

CHAPITRE III

LA NATURE DE DIEU

Étant donné que les cinq preuves de Dieu avancées ici n'en font qu'une en leur fond, reposant toutes sur la nécessité de trouver une source à l'être en tant qu'être, et n'invoquant de principes finalement efficaces que ceux qui ressortent des conditions générales de l'être en tant que tel, il est bien évident que de chacune de ces preuves indifféremment on pourra tirer tout ce qui se peut savoir de la Cause Première. De celle-ci nous ne pouvons avoir de connaissance que par les mêmes moyens qui nous ont permis de la reconnaître. Ne l'atteignant nullement en soi, les raisons qui nous permettent de dire : Elle est, sont les mêmes exclusivement qui autoriseront à dire : Elle est telle. Si donc les preuves de la Cause Première ont au fond même teneur, il s'ensuit qu'à chacune d'entre elles toute la théodicée est suspendue. C'est pourquoi l'on voit saint Thomas, en certains de ses travaux, extraire toutes ses notions sur Dieu de la preuve par le mouvement, qui semble lui avoir été particulièrement chère. Il n'y a là d'ailleurs, on le sent — à moins que ce ne soit abréviation — qu'un luxe d'élégance démonstrative. Tous les aspects de la preuve de Dieu peuvent servir ; ils sont acquis : à quoi bon entreprendre à nouveau leur conquête? Les grands ouvrages du docteur angélique procèdent de cette méthode, bien que toujours l'idée du *Premier Moteur immobile* les domine [1].

1. Cf. I *C. Gentes*, c. XIV, *Ad procedendum igitur.*

Dans le *Contra Gentes* (ch. XIV), la voie à suivre est admirablement tracée. Après avoir montré, dit-il, qu'il y a un premier être, que nous appelons Dieu, il faut rechercher ses conditions. Et il faut pour cela procéder par voie d'exclusion (*via remotionis utendum*).

En voici la preuve. Nous connaissons une chose d'autant mieux que nous la distinguons plus complètement des autres en notant toutes ses *différences*. C'est pourquoi, au sujet des choses que nous pouvons définir, nous commençons par poser le genre, ce qui nous donne une connaissance générale de l'objet; puis nous y ajoutons successivement des *différences* qui en précisent de plus en plus la notion. Quand il s'agit de Dieu, il n'y a plus à parler de *genre*, puisqu'il est supérieur et par conséquent extérieur à tous, ayant caractère de source par rapport au genre suprême qui est l'être. A fortiori ne pouvons-nous poser des *différences* positives : il faudra nous rabattre sur des différences négatives, et le résultat sera proportionnellement le même; car de même que chaque différence positive ajoutée précise la connaissance en faisant différer l'être en cause d'un plus grand nombre d'autres, réels ou possibles, ainsi les différences négatives ajoutées feront différer Dieu successivement de tout le reste; comme si l'on dit : 1° Dieu n'est pas uniquement phénomène; 2° Dieu n'est pas corps; 3° Dieu n'est pas un être sensible; 4° Dieu n'est pas une intelligence comme celles dont nous avons l'expérience, etc..., et nous le connaîtrons proprement autant que nous pouvons le connaître quand nous l'aurons distingué de tout.

A. — LA SIMPLICITÉ DE DIEU.

Et d'abord, de ce que Dieu est premier Être, premier Moteur, première Cause, etc., il suit qu'il est parfaitement simple. Il n'entre en lui de composition d'aucune sorte : ni de parties quantitatives à la manière des corps, ni de

matière et de forme, ni de sujet et d'essence, ni d'essence et d'être, ni de genre et de différence, ni de sujet et d'accident, ni de toute autre supposable. Il est simple, enfin, en ce qu'il est tout lui-même à lui seul, et n'entre pas en composition avec autre chose.

La preuve de ces diverses propositions remplit la question IIIe de la *Somme*.

Que Dieu ne soit pas un corps, c'est ce qu'il est facile de faire reconnaître. Nul corps ne meut sans être mu, et nous avons appelé Dieu à titre de Premier Moteur immobile. (1re voie). De plus, Dieu est Premier Être (4e voie). Or le premier être ne peut être un corps, ainsi que le prouvent les principes que nous avons mis en avant pour l'atteindre. Il est nécessaire d'ailleurs que l'Être Premier soit tout *acte*, car c'est par là seulement qu'il est premier. L'acte précède la puissance, ainsi que nous l'avons dit, car c'est seulement par un acte antérieur que se peut expliquer un passage donné de la puissance à l'acte (1re et 2e voies). En prouvant Dieu, nous avons donc prouvé un *Tout-en-acte*, et il est clair que tel n'est point le cas d'un corps, qui, étant fait avec du continu, lequel est par définition indéfiniment divisible, est intimement mêlé de puissance[1]. Ensuite, nul corps, s'il est inerte, ne peut prétendre égaler en valeur le vivant; s'il est vivant, il est vivant par quelque chose qui lui est supérieur en tant que corps : c'est ce que nous appellerons *âme*. Or nous avons requis Dieu comme le plus noble entre les êtres, ou mieux comme contenant, à titre de Source, toute la noblesse de l'être (4e voie) : il est donc impossible qu'il soit un corps[2].

Il suit de là qu'il ne contient aucune matière ; car tout composé de matière et de forme est un corps, étant donné que l'étendue, qui est la caractéristique des corps, est l'attribut premier de la matière[3]. Ensuite la matière est

1. Cf. *supra*, l. I, ch. III, E.
2. I^a pars, q. III, art. 1 ; I *C. Gentes*, c. XX.
3. Cf. *supra, loc. ult. cit*

en toutes choses le principe potentiel, et nous avons dit qu'il ne peut y avoir nulle potentialité dans le Premier être. De plus, ce qui est composé de devenir et d'acte, de matière et de forme, est parfait et bon par sa forme; il est donc bon et parfait non de soi et à titre premier, ainsi que nous l'avons requis (4e voie), mais en vertu d'une participation, à savoir en tant que sa matière participe d'une certaine forme, ce qui oblige à chercher plus haut un principe de cette participation et ne permet donc pas de supposer que l'être ainsi constitué soit cause première. Enfin, l'action ayant pour principe l'acte, ou la forme, il est inévitable que Celui qui est agent par soi et en premier (1re et 2e voies) soit aussi par soi et à titre premier acte et forme. Dieu est donc tel par son essence et selon toute son essence, autrement il ne serait pas celui que nous avons atteint par nos preuves[1].

Il s'ensuit immédiatement que Dieu est individu (s'il est permis d'employer ce mot) en raison de sa nature même et sans composition aucune. En d'autres termes, on ne peut distinguer Dieu et sa déité, Dieu et la vie de Dieu, ni rien de semblable. Nous avons vu[2] que l'individuation se fait par réception d'une forme en une matière, et puisqu'une telle composition ne peut être posée en Dieu, il faut en écarter aussi toute idée d'individuation par autre chose que sa nature même, si tant est encore que le mot nature ait un sens, pour Celui qui est tout acte et par conséquent au-dessus de la division de l'être en *natures*[3].

Il s'ensuit ultérieurement que Dieu et l'être de Dieu sont pleinement identiques. Si on les distinguait, on devrait poser Dieu comme une puissance à être, et l'être comme son acte : il y aurait donc en lui puissance et acte; il serait donc être participé ; il aurait donc une

1. I *C. Gentes*, c. XVII et XXVI; Ia pars, q. III, art. 2; *Comp. Theol.*, c. IX.
2. Cf. *supra*. l. I, ch. III. c.
3. Cf. *De Ente et Essentia*, c. VI; II *C. Gentes*, c. XLI et XLV.

cause, au lieu d'être première cause (1re, 2e et 4e voies)[1].

On tire encore de là que Dieu ne peut prendre rang dans aucun genre, et qu'on ne peut le dire proprement ni substance, ni personne, ni doué de qualités, ni affecté de relations, ni rien qui puisse prétendre à le déterminer, lui, comme nous déterminons à l'aide des catégories les êtres objet de notre expérience. Il y a deux façons, en effet, de rentrer dans un genre : ce peut être à titre d'espèce, ce peut être par réduction, à titre de principe de ce genre ou de privation y afférente. Que Dieu ne soit point privation, il est inutile qu'on y insiste. Principe propre d'un genre, comme l'unité est principe du nombre, il ne le pourrait être qu'en se renfermant dans ce genre et en cessant d'être ce qu'il est : le principe de tout l'être (2e et 4e voies). Qu'il ne puisse enfin entrer dans un genre à titre d'espèce de ce genre, c'est ce qu'il est facile de prouver. Toute espèce est constituée par une *différence*, qui détermine le genre et qui est donc à celui-ci ce que l'acte qui détermine est à l'indétermination de la puissance. Or il n'y a point en Dieu de puissance. Ensuite, le genre fait partie de l'essence ; or nous avons dit que l'essence de Dieu ne se distingue pas de son être : ce serait donc son être même qui serait genre par rapport à lui, et nous savons que l'être n'est pas genre, car avec quoi le déterminerait-on qui se puisse prendre en dehors de lui ? De plus, les espèces d'un genre et les individus de ces espèces ont commune entre eux l'essence générale qui les assemble ; mais ils diffèrent par leur être, et ainsi tout ce qui est dans un genre ou dans une espèce prête à cette distinction de l'être et de l'essence que nous avons exclue de Dieu.

De là il appert que Dieu n'ayant ni genre ni différences, est indéfinissable, et qu'on ne peut rien démontrer de lui si ce n'est indirectement et par ses effets : car comment définir, si ce n'est par genre et par différence, et d'où tirer

1. Ia pars, q. III, art. 4; I *C. Gentes*, c. XXII; VII, *De Pot.*, art 2; *Comp. Theol.*, c. XI, XII; I *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1.(Voir : Note II, page 328.)

les éléments d'une démonstration, si ce n'est d'une essence définie[1]? Dieu n'est pas à proprement parler une substance, et il n'est donc pas non plus une personne, puisque le mot personne n'est que le terme spécial qui désigne la substance dans le cas d'une nature rationnelle. Quand nous disons que Dieu est personnel, c'est sous le bénéfice de l'analogie, ainsi qu'on le verra. Et il en est de même a fortiori quand il s'agit de qualifier Dieu d'après les neuf genres *d'accidents* qui constituent les catégories indépendamment de la substance[2]. Nul accident en Dieu : ce que nous appelons sa sagesse, sa puissance, sa science, etc... n'est dit ainsi que par analogie. L'accident, en effet, détermine la substance; il la suppose donc déterminable, donc en puissance par rapport à cette détermination, et à cela, toujours, la première et la deuxième *voies* s'opposent. Par ailleurs, Dieu et son être ne se distinguent point, disons-nous, ce que nous exprimons ainsi en termes positifs : Dieu est son être. Or on comprend fort bien que ce qui est ceci ou cela puisse être qualifié ensuite par autre chose, comme si l'on dit : Ce qui est chaud peut en même temps être blanc. Mais ce qui serait chaleur ne pourrait plus être autre chose que chaleur. Ainsi, ce qui est son être même ne peut plus être qualifié, ni déterminé en aucune manière : il est fermé en soi, et nulle application différente et particulière du mot *est* ne lui peut convenir. N'avons-nous pas dit aussi que Dieu étant le premier Être, rien ne lui peut convenir que par soi ? Or qui dit accident dit participation, et dût-on même parler d'accidents qui seraient propres à Dieu, ceux-ci impliqueraient à tout le moins une causalité interne en tant que ces accidents seraient dits résulter de la nature du sujet Dieu. Or cela ne peut être attribué à la Première Cause, ainsi que nous l'avons vu (4e voie).

1. Ia pars, q. III, art. 5; I *Sent.*, dist. VIII, q. III, art 2; I *C. Gentes*, c. XXV; *Comp. Theol.*, c. XII,

2. Ia pars, q. III, art. 6; I *Sent.*, dist. VIII, q. IV, a. 3; I *C. Gentes*, c. XXIII; *Compend. Theol.*, c. XIII.

D'une façon générale, d'ailleurs, on peut prouver par les principes énoncés que toute composition quelle qu'elle soit doit être exclue du Premier Principe. C'est de tout composé, et en toute espèce de composition qu'il est vrai de dire : Le composé est postérieur à ses composants et n'est donc pas le Premier Être; il y a une cause de l'union de ces composants en lui, et il n'est donc pas la Première Cause ; il y a en lui du déterminant et du déterminé, et il n'est donc pas tout en acte; enfin il y a en lui quelque chose qui n'est pas lui, ou tout lui, et il n'est donc pas forme pure, acte et être à l'état parfait[1].

A. a. — *Saint Thomas et le panthéisme.*

Ces mêmes principes suffisent à réfuter trois erreurs dont l'une surtout semble avoir excité vivement l'indignation intellectuelle de saint Thomas. Le panthéisme moderne, en ses diverses formes, reconnaîtrait volontiers deux d'entre elles.

Pour David de Dinant, célèbre maître en théologie dont les ouvrages furent brûlés en 1209, Dieu n'était autre chose que la matière universelle, devenir pur dont les déterminations successives composaient le train du monde. Il employait déjà l'argument de Spinoza : *omnis determinatio est negatio;* mais ne sachant pas distinguer entre l'indétermination qui est plénitude et l'indétermination vide du devenir, il concluait que Dieu est potentialité pure, matière première au sens aristotélicien; car comment, disait-il, le premier principe matériel et le premier principe qui est Dieu se pourraient-ils distinguer, alors que la théorie requiert pour l'un comme pour l'autre la simplicité parfaite, et que cela ne serait pas simple qui prêterait fondement à distinction? Saint Thomas parle de lui avec une

1. Ia pars, q. III, art. 7; I *Sent.*, dist. VIII, q. IV, art. 1; I *C. Gentes*, c. XVIII.

sévérité qui ne croîtra qu'à l'égard des averroïstes. « L'insanité » de cet homme le confond; il ne craint pas de le taxer d'ignorance pour s'être laissé prendre à de si grossiers sophismes[1].

L'autre opinion, différente de principes, arrivait pratiquement aux mêmes résultats. Dieu n'était plus devenir, il était acte; mais il était *tout acte* (*esse formale omnium*), et il ne restait donc en dehors de lui que le devenir pur, la potentialité sans forme. Les *actes* intermédiaires, par conséquent les êtres particuliers en tout ce qui les détermine et les distingue, se trouvaient supprimés; ils n'étaient plus les modes d'un Dieu-matière, comme tout à l'heure; mais à l'inverse les modes du Dieu-acte les constituaient, et c'était bien toujours du panthéisme.

Enfin, saint Thomas mentionne d'après saint Augustin (7 *De Civitate Dei*) l'opinion de Varron et de beaucoup d'Anciens d'après lesquels Dieu était l'âme du monde, ou l'âme du premier ciel; principe formel par conséquent, mais moins subtilement mêlé aux choses. C'était en tant que moteur-conjoint et organisateur, qu'il s'y unissait; le cas particulier de l'âme et du corps dans l'homme passait pour loi universelle[2].

De ces trois opinions, dit notre auteur, aucune ne donne satisfaction aux postulats qui nous ont fait poser un Premier Être. Nous avons requis, en effet, sous le nom de Dieu, une première cause efficiente (1re et 2e voies); or une cause efficiente peut bien avoir une détermination identique à celle de son effet en ce sens que celui-ci, au maximum, aura la même essence que sa cause : ainsi l'homme engendre l'homme; mais le principe déterminateur de l'un ne peut pas passer dans l'autre; il peut y avoir identité spécifique, mais non pas numérique, entre ces deux principes, de sorte que l'hypothèse du Dieu-forme se trouve infirmée par là même.

1. I *C. Gentes*, c. XVII, et Ia pars, q. III, art. 8.
2. Q. VI, *De Pot.*, art. 6 (Alii vero...).

A plus forte raison le Dieu-matière y succombe-t-il, puisque la matière est *puissance,* ou devenir, et que la cause efficiente est *acte* ou perfection acquise. Mais Dieu n'est pas cause efficiente quelconque : il est cause efficiente *première,* et cette nouvelle considération renforce la preuve; car ce qui est premier agent doit agir par soi et selon qu'il est soi, ainsi que nous l'avons dit (1re, 2e et 4e voies); or ce qui vient en composition avec autre chose, que ce soit comme matière, comme forme ou autrement, cela n'agit plus par soi au sens complet du mot, mais c'est alors le composé qui agit. Ainsi, dans l'homme, à parler avec précision, on ne peut pas dire que la main agit, mais l'homme par la main. Il en serait de même de Dieu dans la triple hypothèse susdite : il ne serait plus agent, tout au moins à titre premier.

Et puis, toujours le même inconvénient revient, à savoir que Dieu ne serait plus véritablement Premier Être (4e voie). Car si on le dit matière, on le fait *puissance,* donc postérieur à l'*acte,* et si on le dit forme d'un composé quel qu'il soit, on le dégrade également, bien que d'une autre manière. Toute forme d'un composé est forme participée, ainsi que nous l'avons établi. Si Dieu entre en composition avec quoi que ce soit à titre de forme, il n'est donc plus premier; car très évidemment le participé aussi bien que le participant sont postérieurs à ce qui est ce qu'il est par son essence.

Quant à l'argument de David de Dinant tiré de la simplicité du premier principe, il est puéril; car que Dieu soit simple et que la matière pure soit simple, cela ne prouve pas qu'ils se confondent. Leur nature même suffit à les faire différer du tout au tout, l'un étant acte pur et l'autre pure puissance. Ces deux extrêmes se touchent en une commune condition; mais c'est pour des raisons contraires, et ces raisons les placent précisément aux deux pôles opposés de l'être. David a confondu la *diversité* pure avec la *différence* proprement dite, qui suppose, elle, une

communauté de genre. Il aurait dû relire Aristote (X *Met.*, lect. IV)[1].

B. — LA PERFECTION DE DIEU.

De ce que la simplicité de Dieu n'est pas la simplicité vide du devenir, mais la simplicité de l'acte pur, on peut déduire ultérieurement la perfection divine. Dieu est parfait, cela veut dire non pas qu'il soit un cumulus de valeurs et de perfections ajoutées, ce qui le rejetterait loin de la simplicité du Premier Être, mais que rien ne lui manque en fait d'acte; qu'il est pleinement ce qu'il est et possède l'être qui est le sien au degré suprême[2]. Ainsi comprise, la perfection de Dieu est incluse dans la démonstration qui le pose, et toutes les *voies* concourent ici; car à titre de moteur premier, de cause première, de premier nécessaire, de premier Être et de dernière fin, il appelle également l'acte plein qui lui permet de jouer son rôle.

Après Aristote[3], saint Thomas attribue aux Pythagoriciens et à Speusippe l'hypothèse du Dieu imparfait, du Dieu *in fieri*, tel que certains modernes ont voulu le poser à leur manière. Il se l'explique par ceci que les Anciens en grand nombre n'ont su envisager en fait de principes que le principe matériel seul. Or le principe matériel premier est en effet ce qu'il y a de plus imparfait : c'est l'indéterminé, base de l'évolution universelle, la potentialité pure que l'effort de la nature mène à l'acte. Mais ce principe ne suffit pas, et ce n'est pas lui que nous avons rencontré dans nos recherches. Ce que nous appelons Dieu, c'est avant tout le premier principe efficient; or l'efficient en tant que tel est *acte*, de même que la matière en tant que telle est puissance. De même donc que la matière première est souve-

1. Ia pars, q. III, art. 8, *corp.* et ad 3m; I *C. Gentes*, c. XVII; c. XXVI; I *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2; q. VI, *De Pot.*, art. 6; q. XXI, *De Verit.*, art. 4.
2. Ia pars, q. IV, art. 1, ad 1m; I *C. Gentes*, c. XXVIII, *in fine*; q. II, *De Verit.*, art. 3, ad 13m.
3. Cf. XII *Met.*, lect. VIII.

rainement imparfaite, ne contenant plus nul acte d'aucune sorte, ainsi l'agent premier doit être souverainement parfait, ne contenant en soi nulle puissance. Un Dieu en devenir est donc un Dieu absurde; c'est le contraire d'un Dieu. Et qu'on ne dise pas (cet argument a fait fortune depuis) : Les principes des choses sont toujours imparfaits : ainsi l'arbre vient de la graine; car si l'arbre vient de la graine, c'est en vertu d'un autre agent d'où la graine procède, et qui contient d'une façon ou d'une autre ce qui en doit sortir. L'être que nous posons à la base de l'activité universelle ne doit donc pas être posé à l'état de graine, mais à l'état pleinement épanoui, et doué d'une perfection suprême [1].

Cette perfection devra comprendre d'ailleurs et envelopper dans son unité tout ce que contiennent de perfection les créatures, et les raisons en seront toujours les mêmes. Tout ce qu'il y a de perfection dans l'effet doit se retrouver dans la cause agente, soit de la même manière, comme l'homme engendre l'homme, soit d'une façon éminente, comme la chaleur solaire contient éminemment ce qui s'épanouit sous son influence, en tant précisément que cela en sort. Il est manifeste, en effet, que la causalité est une communication d'un certain genre, et qu'à regarder ce qu'acquiert le patient, on doit pouvoir juger de ce que contient l'agent sous une forme quelconque. Cette forme, d'ailleurs, que je dis quelconque en *mode,* doit être supérieure en valeur, car si être en puissance de matière c'est être plus imparfaitement qu'en soi-même, être en puissance d'agent, c'est être plus parfaitement, puisque l'agent comme tel est acte, par rapport à l'effet qui passe par lui de la puissance à l'acte. Puis donc que Dieu est première cause agente, il faut que toutes les perfections de ses effets préexistent en lui selon un mode supérieur (1re et 2e voies).

1. Ia pars, q. IV, art. 1; I *C. Gentes*, c. XXVIII; q. II, *De Verit.*, art. 3.

En second lieu, si Dieu est le Premier Être (4e voie), et à cause de cela être par soi, en raison de son essence même, ce qui nous le fait appeler l'être même subsistant (*ipsum esse per se subsistens*), il faut bien lui prêter toute perfection de l'être. Ce qui est chaud peut bien être chaud à un certain degré seulement, mais si la chaleur existait en soi, elle aurait bien évidemment toute perfection de ce genre. Si tel est le cas de Dieu à l'égard de l'être, il ne peut rien manquer à sa perfection de ce qui est perfection d'être. Or de quoi sont faites les perfections des créatures, si ce n'est de cela? Être et perfection coïncident, ainsi que le dira plus tard Spinoza et que notre auteur le répète sans cesse. Si un homme est perfectionné par la sagesse, c'est que, par elle, il *est* d'une façon supérieure. Être sage, c'est *être* d'une façon que le mot sage entend déterminer. Si donc Dieu *est* pleinement, en tant que principe de tout l'être, rien ne peut lui manquer de ce que les mots que nous employons ainsi déterminent. Peu importe que cela ne soit pas *déterminé* en lui, ainsi que nous le verrons : cela y *est*, et cela suffit pour qu'on dise : Il est universellement parfait. Si nous ne pouvons prétendre, nous, ni nulle créature, à cette perfection pleine, c'est que dans une large mesure nous ne *sommes* pas. Les essences se partagent l'être, et nous n'en avons qu'une et nous ne la réalisons même qu'imparfaitement. Tout le reste de l'être nous demeure étranger. Mais Dieu, qui est source de l'être, possède tout l'être, et rien de ce qu'on désigne sous ce nom ne peut donc prétendre à quelque chose qu'il n'ait point, à moins précisément que ce ne soit un vide. Dieu est pleinement, et cela équivaut à dire : Il est parfait[1].

B. a. — *De la ressemblance entre la créature et Dieu.*

Cette question en soulève une autre. Si Dieu possède les perfections des créatures, celles-ci peuvent donc être dites

1. Iª pars, q. IV, art. 1 ; I *C. Gentes,* c. xxviii ; I *Sent.*, dist. II, art. 2, 3. *De Div. Nomin.*, c. v, lect. i, ii ; q. II, *De Verit.*, art. 1.

lui ressembler? Le oui et le non sont ici également valables, à des points de vue divers. La similitude, en effet, naît d'une détermination identique dans les objets que l'on considère; appelons *forme* le principe déterminateur : nous dirons que deux êtres sont semblables quand ils communiquent dans leur forme. Or cela se peut de trois façons. La forme participée ici et là peut être participée selon la même *raison*, c'est-à-dire de façon à répondre au même concept, et en même temps selon le même *mode*, c'est-à-dire dans la même mesure. Alors, il y a non seulement similitude, mais égalité dans cette similitude, et par suite similitude complète. Telles, au point de vue couleur, deux murailles également blanches. Ou bien la forme participée l'est bien encore selon la même raison, mais non plus selon le même mode. Il y a alors similitude réelle, mais avec une différence de degré, et par conséquent, déjà, similitude imparfaite.

Le point de vue anthropomorphique, en ce qui concerne Dieu, consisterait à s'arrêter là et à dire : L'homme est semblable à Dieu, et par conséquent les notions applicables à l'homme sont applicables à Dieu avec une différence de degré dût-on porter ce degré à la limite, sans consentir toutefois à changer de genre. Nous allons voir combien ce point de vue et celui de saint Thomas diffèrent.

La troisième façon de similitude consiste, pour deux êtres, à communiquer dans la même forme, mais selon des *raisons* différentes, c'est-à-dire que ce qui se trouve dans l'un réalisé en une certaine nature d'*acte*, répondant en nous à tel concept défini, se trouvera dans l'autre réalisé autrement, de façon soit à fonder un autre concept, soit à dépasser tout concept, ne pouvant être représenté correctement par aucun. Ce dernier cas sera celui de Dieu; mais toujours est-il qu'une certaine *ressemblance* devra être admise entre lui et le créé par cela seul qu'il est principe. On ne comprend pas, en effet, ainsi qu'on le disait à l'instant, qu'un agent puisse agir autrement qu'en communiquant d'une façon ou d'une autre ce qu'il possède. Ce qu'on dit être commun à la

cause comme telle et à l'effet comme tel, c'est ce qu'en philosophie thomiste on appelle l'*acte*, c'est ce que saint Thomas appelle ici *communicatio in forma*, en prenant ce dernier mot, qui est celui du principe déterminateur, dans son sens le plus générique. On ne nie donc pas pour cela qu'il ne puisse y avoir, en passant de l'agent au patient, une transformation d'acte, et que celle-ci, relative dans le cas des agents créés, ne puisse aller, quand il s'agit de la divinité et de ses effets, jusqu'aux limites de l'incommensurable. Si l'agent est *univoque*, c'est-à-dire s'il tend à produire, à niveau, un être de même espèce, il y aura, entre l'agent et l'effet, une ressemblance d'espèce. Si l'agent occupe le rang d'une cause générale, il n'y aura entre lui et son effet qu'une similitude de genre. Enfin, si l'agent est en dehors des espèces et des genres, comme c'est le cas de Dieu, ses effets ne pourront lui ressembler ni en espèce ni en genre, mais seulement selon une analogie telle quelle (*aliqualem analogiam*), analogie qui s'appuie sur ceci que les créatures sont *être*, et qu'elles sont donc semblables, en tant que telles, au premier et universel principe de tout l'être.

Nous sommes bien loin de l'anthropomorphisme.

C. — LA CONNAISSANCE QUE NOUS AVONS DE DIEU.

Il faut maintenant, partant de cette notion, en tirer les conséquences relativement à la manière dont nous pouvons parler de Dieu et croire, parlant de lui, exprimer réellement sa nature. Il y a là deux questions assez distinctes. Premièrement, que peut-on dire de Dieu avec vérité et que n'en doit-on pas dire? Deuxièmement, s'il s'agit de ce qu'on en peut ou doit dire, quelle valeur accorder à ces *vérités*, et en quel sens prétendent-elles ou ne prétendent-elles pas exprimer Dieu[1]?

1. Nous conseillons de prendre ici comme base d'étude le *Contra Gentes* l. I, cap. xxx-xxxvi) où la suite de la doctrine est plus apparente, et secondairement I *Sent.*, dist. XXII, q. II.

Puisque nous attribuons à Dieu toute perfection attribuable à la créature, mais que nous disons de cette perfection qu'elle est en Dieu selon un mode supérieur, tout nom qui impliquera une perfection sans inclure aucun mode sera applicable indifféremment à Dieu et à la créature. Ainsi nous attribuons à Dieu la connaissance, parce que le mot connaissance abstrait de toute façon spéciale de connaître, et que par là il laisse place à la transcendance. Au contraire, tout nom qui impliquera l'imperfection du mode créé ne sera point applicable à Dieu, à moins que ce ne soit par métaphore. C'est ainsi que nous disons : Dieu voit, Dieu entend, Dieu se met en colère. Et finalement, tout nom qui portera dans sa signification même l'indication du mode transcendant qui convient à Dieu jouera à son égard le rôle de nom propre : telles les expressions *Souverain Bien*, *Premier Être*, *Cause suprême*, etc...

Toutefois, cela ne fait qu'effleurer la difficulté ; car lorsque nous disons de certains noms qu'ils expriment des perfections sans défaut, par conséquent des perfections applicables à Dieu, nous en parlons *quant à la chose même que veulent désigner ces noms*, à savoir le degré de *perfection*, *d'acte*, d'être, en un mot, qu'ils impliquent ; mais non pas *quant à la façon dont nos mots le peuvent exprimer*, puisque ceux-ci, empruntés toujours à l'ordre humain, impliquent toujours, comme tels, une imperfection. Nos mots, en effet, expriment nos concepts, comme nos concepts veulent exprimer les choses. Or nos concepts, nés du sensible, ne dépassent pas, quant à leurs modes d'expression, les modes du sensible. Tout ce que nous signifions, nous le signifions soit comme *essence*, comme lorsque nous disons la *bonté*, soit comme *sujet* possédant cette essence, comme lorsque nous employons le mot *bon*. Or, la *bonté* ainsi signifiée n'est pas chose subsistante, et n'est donc pas ce premier du genre qu'a posé notre *4e voie*. De son côté, le mot *bon* désigne un subsistant, mais par cela même, il implique, selon le langage humain, une composition dans l'être ainsi désigné. L'être bon est celui qui pos-

sède la bonté; or Dieu *est*, mais ne *possède* pas. Par ailleurs, puisque les essences divisent l'être, toute essence exprimée à part implique limitation et détermination négative. « *Omnis determinatio est negatio.* » Toute détermination se fait par attribution d'une *certaine* essence, que le langage exprime dans son unité. Or qui dit unité dit corrélativement exclusion, puisque l'*un* se définit : *Indivisum in se et divisum a quolibet alio.* En s'en tenant donc à la teneur naturelle et courante du langage humain, en connotant ses *modes*, il serait faux de dire : Dieu est bon; car Dieu est bon, cela voudrait dire alors : Dieu possède, *sous une forme distincte et définie en soi*, cette qualité que nous appelons la bonté, or cela est plus que faux, cela est ridicule (*omnino erroneum et ridiculum*)[1]. Dieu possède la bonté uniquement en tant que principe de l'être, et en tant que l'être incluant toutes les essences et servant d'accolade à leurs perfections, on ne peut refuser sans blasphème aucune de celles-ci à Celui qui en est la source. Seulement, sa façon à lui de les posséder n'est pas celle des créatures. Celles-ci émiettent la perfection; Dieu l'unifie et en efface toutes les limites, de sorte que sous cet angle, il n'y a plus en lui ni *essence* ni *qualités,* ni *attributs* possibles. Il devient faux de parler de *ses* perfections, bien qu'on affirme *sa* perfection, perfection qui les comprend toutes, à savoir celle de l'être *contemplé dans sa source*[2].

Qu'on prenne bien garde à ces dernières expressions, et qu'on n'aille pas penser que si les autres qualités sont refusées à Dieu *en nature*, du moins l'être lui appartient sans restriction aucune et sans nulle correction de nos concepts. Cela n'est pas moins faux que le reste. Si le mot être, appliqué à Dieu, possède quelque avantage sur les autres en ce qu'il n'exprime aucune essence ; en ce qu'il est indéterminé

1. Q. II, *De Verit.*, art. 1. *init.*

2. I *C.Gentes*, c. XXX-XXXVI; I *Sent.*, dist., XXII, q. II; Iª pars, q. XIII; q. II, *De Verit.*, art. 1. *Comp. Theol.*, c. XXIV-XXVII; *De divin. Nom.*, c. I.; q. VII, *De Pot.*, a. 4-7.

et peut donc mieux rappeler le *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum* de Damascène[1] toujours est-il que cette supériorité est toute relative; la critique faite des mots humains s'applique à lui d'une façon à peine atténuée. Lui aussi, au concret, exprime un sujet que nous concevons comme distinct de l'être qui lui arrive, et à l'abstrait une *qualité* ou essence générale. Dans les deux cas il est inapplicable au premier Être qui, comme tel, est en dehors des participations de l'être[2]. C'est bien pour cela qu'il a été dit de Dieu qu'il n'est matière d'aucune science, non pas même de la métaphysique, qui considère pourtant l'être en tant qu'être. C'est uniquement en tant que principe de l'être, principe ineffable et innommable, que Dieu intervient dans la spéculation métaphysique[3]. Pour ces raisons, saint Thomas affirme sans restriction que les noms humains, même les meilleurs, peuvent être niés de Dieu aussi bien et mieux qu'ils en peuvent être affirmés. *Possunt et affirmari et negari*; *absolute negari possunt; verius removentur ab eo quam de eo praedicentur*. Il est vrai de dire : Dieu est bon, et il est vrai de dire : Dieu n'est pas bon; non pas certes pour dire : Il est mauvais ou il est étranger à la bonté;

1. Iª pars, q. XIII, art. 11; I *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1.

2. « Cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen *Qui est* imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cujusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina. Cum enim dico Deum esse sapientem, tunc cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio : una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine *Qui est*, et superadditur alia ex propria ratione sapientiae ». (In I *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 1, ad 3^m) — « Alia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquod esse; sed hoc nomen *Qui est*, dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi indeterminatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis; ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia est, et nihil amplius : unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur ut dicit Dionysius (cap. VII, *De div. Nom.*) « haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur » (*Ibid.*, ad 4^m).

3. Cf. *supra*, p. 25 et 26.

mais pour noter qu'il n'y a en lui ni essence,ni qualité, ni perfection définie à part, mais seulement l'océan de l'être, ou pour mieux dire sa source, sans plus de cloisons qu'elle n'a de limites. Quant à essayer de signifier le mode de suréminence qui exclurait de nos mots toute équivoque et qui ne permettrait plus de les nier avec vérité, nous ne le pouvons pas; car il faudrait pour cela connaître Dieu en lui-même, saisir cette unité riche d'une multiplicité virtuelle et formelle infinie, et cela nous est impossible. La seule façon en notre pouvoir de connoter le mode divin est négative, comme lorsque nous disons : Dieu est éternel, pour dire qu'il n'est pas dans le temps, ou : Il est infini, pour dire qu'il n'est pas dans l'espace. Ou bien alors nous nous appuyons sur les relations de la créature à Dieu, et pour signifier de quelle façon il est bon, nous disons : Il est le souverain Bien; de quelle façon il est intelligent : Il est l'intelligence première; de quelle façon il est cause : Il est la cause suprême; de quelle façon il est : Il est l'Être premier, comme pour dire : Il est bon, intelligent, cause, être, etc., de la façon dont il convient que le soit celui qui est source de toute bonté, de toute intelligence, de toute cause, de tout être. Il est trop clair que cela n'apprend rien. On refuse de rien refuser à la cause première; on affirme corrélativement qu'il faut lui accorder tout ce qui implique imperfection dans son œuvre; mais cette affirmation n'ajoute rien à la négation première; cette exigence n'est que la forme positive de ce refus, et il reste vrai de dire : Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste. Nous retrouvons ainsi la doctrine ci-dessus exprimée, à savoir qu'à propos de Dieu la question *an sit* ne se dépasse point[1] et que tous les termes qui soi-disant le définissent, voulant répondre à la question *quid sit*, n'ont au fond qu'une valeur ***négative*** ou ***relative***[2].

1. In Boet., *De Trinit.*, q. I, art. 2.
2. *Locis supra citatis.*

C. a. — *La doctrine de l'analogie.*

Saint Thomas a coutume d'enfermer la doctrine précédente dans le cadre logique de l'*Analogie*. Analogie ne signifie pas ici *ressemblance*, au sens français du mot, ce qui impliquerait qu'il y a, de Dieu à nous, participation à des concepts définis et communs. Analogie signifie proportion, rapport, et de quelle manière la proportion ou le rapport se doivent ici comprendre, c'est ce qui ressort du rang qu'on donne à l'*analogue* dans la série logique des concepts.

L'*analogue* s'insère entre l'*équivoque pur*, ou rencontre verbale arbitraire, et *l'univoque*, qui supposerait participation à une notion commune. Or les noms imposés à Dieu et aux créatures ne sont dits ni d'une façon purement équivoque, ni d'une façon purement univoque. Pour que ce dernier cas se réalisât, il faudrait que les attributs prêtés à Dieu et les attributs correspondants chez les créatures eussent même définition; or cela n'est point. Nous avons dit en effet que les attributs divins ne correspondent point, du côté de Dieu, à des notions définies et distinctes, mais à un indéterminé de perfection, dont le caractère de source nous oblige à affirmer la plénitude; dont la richesse d'*acte*, une en soi, sert ensuite de fondement à nos attributions diverses, mais sans que celles-ci puissent prétendre, en leur diversité, qualifier nommément des perfections correspondantes à chacune d'elles. Comment, dès lors, n'y aurait-il pas une *certaine* équivoque à parler, par exemple, d'intelligence divine, de personnalité divine, comme si ces expressions : intelligence, personne avaient, à propos de Lui et de nous, une signification identique? Saint Augustin, ayant énuméré les *catégories* de l'être, ajoute : *Ab his omnibus proprietas summae essentiae evidenti ratione excluditur*[1]. Certes! Pour attribuer à Dieu quelque chose de définissable en fonction des catégories, il faudrait, puisqu'il est absolu-

1. *De Cognitione Verae Vitae*, c. III.

ment simple, que chaque notion à lui attribuée comprît en même temps dans sa définition toutes les autres. Quand nous disons : Dieu est sage, il faut comprendre que la chose désignée est la même identiquement que lorsque nous disons : Dieu est bon, puisque la chose désignée c'est son être. Les noms n'en sont pas pour cela synonymes[1], puisqu'ils signifient tout d'abord nos pensées; mais en tant qu'à travers celles-ci ils entendent signifier Dieu lui-même, ils sont de valeur absolument identique, et par conséquent de valeur nulle en tant que définitions de Dieu : *Impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo*[2]. Il y a plus, les notions appliquées en commun à Dieu et à la créature eussent-elles par impossible une définition identique, saint Thomas insiste à dire que cela ne lèverait pas entièrement l'équivoque. N'y a-t-il pas équivoque à appeler maison le plan d'un architecte? Pourquoi, sinon parce que l'idée de maison se trouve réalisée ici et là d'une façon entièrement différente. Or, à supposer que la bonté, par exemple, fût en Dieu ce qu'elle est dans la créature, elle y serait pourtant réalisée d'une façon transcendantalement différente, puisqu'elle y serait subsistante, au lieu d'appartenir au genre qualité; puisqu'elle y serait à l'état simple, au lieu de requérir des conditions et de résulter d'elles[3].

De toute manière il y a donc une certaine équivoque à parler de Dieu en empruntant des noms aux créatures. Et, cependant, il n'y a point équivoque pure : *non omnino aequivoce dicitur*. L'équivoque, en effet, est définie dans l'Organon comme un genre contenant des espèces. L'équivoque pure en est une, et dans son cas, l'attribution se fait, à propos de chaque sujet, sans nul égard à l'autre et à sa nature. Or il est loin d'en être ainsi dans le cas de Dieu. Si on le prétendait, il s'ensuivrait qu'on pourrait dire de Dieu

1. Iª pars, q. XIII, art. 4; I *C. Gentes*, c. XXXV; *Comp. Theol.*, c. XXV; q. VII, *De Pot.*, art. 6; I *Sent.*, dist., II, a. 3.
2. *Compend. Theol.* c. X.
3. Q. VII, *De Pot.*, art. 7, *init.*

quoi que ce soit, comme on peut appeler dragon ou chien une constellation quelconque ; que par ailleurs il n'y aurait nul rapport entre la créature et Dieu, nulle ressemblance d'aucune espèce, de sorte que ni nous ne pourrions rien démontrer de celui-ci en partant de celle-là, ni supposer que celle-là soit de la part de celui-ci l'objet d'une connaissance quelconque. Dieu, en effet, ne connaît la créature qu'en tant que la créature le participe, et la créature ne connaît Dieu qu'en tant qu'elle le retrouve en soi. Aussi saint Thomas conclut-il après discussion que les noms appliqués en commun à Dieu et à la créature sont attribués à Dieu « en raison d'un certain rapport qu'il entretient avec les choses où notre intelligence puise ses concepts », et que par conséquent, il n'y a point là équivoque pure [1].

Qu'y a-t-il donc? — Il y a *analogie*, c'est-à-dire proportion.

Seulement l'analogie peut se comprendre encore de diverses façons, parce que la proportion d'une chose à une autre obéit à des lois fort diverses. Les analogues se divisent en deux classes. Dans la première, un même prédicat est attribué à deux sujets en raison d'un rapport identique avec un troisième terme. Par exemple, on dit que la quantité et la qualité sont être parce qu'elles déterminent l'une et l'autre l'être de la substance, bien que ce soit d'une manière différente. La quantité n'a rapport à la qualité, au point de vue de l'être, qu'à travers la substance. Si l'on suppose par impossible la quantité et la qualité subsistant à part, sans lien avec nulle substance, elles deviennent elles-mêmes sans rapports, et l'on ne peut leur attribuer l'être que d'une façon purement équivoque. L'analogie est donc fournie ici par un troisième terme antérieur aux deux autres, et c'est assez dire que l'analogie des noms humano-divins ne peut pas être de cette sorte ; car il s'ensuivrait qu'il y aurait une réalité antérieure logiquement à Dieu et à la créature, et qui serait participée diversement par l'un et

1. *Comp. Theol.*, c. XXVI.

par l'autre. Dieu rentrerait ainsi dans un *genre*, au lieu d'être le grand Séparé, principe ineffable des genres. Il ne serait plus le *Père des Idées*, il rentrerait dans les Idées et il serait définissable, ce qui est un blasphème. C'est donc dans la seconde catégorie d'analogues qu'il faut ranger son cas. On parle de lui avec des termes empruntés à la créature « en tant que celle-ci se réfère à lui comme à son origine première [1] ».

Toutefois, dans la seconde catégorie mentionnée on peut encore en distinguer deux autres. Analogie signifie proportion; or deux cas de proportion peuvent être envisagés. « Il peut y avoir proportion et par suite convenance et analogie entre deux choses en raison de ce qu'il existe entre elles une relation de degré, de distance, de mesure, toutes choses qui impliquent une relation directe et réciproque (*habitudinem ad invicem*) comme par exemple le nombre deux est en proportion avec l'unité dont il est le double. Mais on peut affirmer aussi une convenance entre deux choses qui n'auraient pas une proportion directe, en raison de ce que l'une d'elles est à une autre ce que la seconde est à une quatrième. C'est ainsi que le nombre six se rencontre avec le nombre quatre en ceci que le premier est le double de trois comme le second est le double de deux. Le premier genre de convenance est une convenance de proportion directe, le second une convenance de proportionnalité. Or il se trouve que selon le premier mode, certaines notions sont appliquées à deux choses en tant que l'une a un rapport direct avec l'autre, comme l'être est dit de la substance et de l'accident à cause de leur rapport. Dans d'autres cas, une notion est attribuée analogiquement selon le second mode de convenance : ainsi le mot voir s'entend de l'organe de la vue et de l'intelligence, parce que l'intelligence est à l'âme ce que l'œil est au corps. « Étant donc donné que le premier mode d'analogie requiert un rapport

1. *Comp. Theol.*, *loc. cit.*

direct et déterminé entre les choses qui sont dites analogues, il est impossible qu'il y ait analogie de cette façon entre les attributs communs à Dieu et à la créature; car nulle créature n'est avec Dieu en rapport tel que ce rapport puisse servir à déterminer la perfection de Dieu. Mais dans le second mode d'analogie, puisqu'il n'est pas requis qu'il y ait un rapport direct et déterminé entre les notions attribuées en commun, rien n'empêche que selon ce mode, certains noms soient dits à la fois de Dieu et de la créature[1]. »

Il ne s'agit donc pas, lorsque nous nommons Dieu, de prétendre établir par ces noms un rapport de similitude directe entre nous et la cause première. Ni l'intelligence, ni la bonté, ni la personnalité ni rien d'autre ne sont attribués à Dieu comme quelque chose qu'il aurait de commun avec nous (*ut quando idem diversis inest*, *vel : ex eo quod duo participant unum*). Saint Thomas nie à maintes reprises que cela soit, et s'il peut paraître parfois le concéder, c'est qu'il est difficile, en théologie et en religion où les nécessités pratiques du langage vous entraînent, de se tenir toujours sur la fine pointe des distinctions philosophiques. Mais quand le moment arrive de préciser, l'hésitation n'est pas permise. Il n'est pas vrai qu'il y ait entre quelque chose de Dieu et quelque chose de nous une proportion directe, une participation commune, *de plano*, à une notion quelconque et non pas même celle de l'existence. Ce qu'il y a, c'est une proportionnalité, c'est-à-dire une proportion de proportions, comme quand on dit : Deux est à quatre ce que huit est à seize, ou en termes concrets : Le prince est au peuple ce que le pilote est au navire[2]. « Car si l'infini et le fini ne peuvent être mis en proportion, ils peuvent être mis en proportionnalité, puisque ce que le fini est au fini, l'infini l'est à l'infini, et *c'est ainsi qu'il faut entendre la similitude entre Dieu et la créature*, à savoir que Dieu est dans le même rapport avec ce qui le concerne que la créature avec ce qui

1. Q. II, *De Verit.*, art. 11; q. XXIII, art. 7 ad 9m.
2. *Loc. cit.*

lui est propre [1]. » On voit assez que ce rapport ne définit rien; mais comme il est la conséquence d'un autre, à savoir le rapport d'émané à source, que soutient le monde avec sa Cause, ainsi à son tour il pourra servir de principe. Toute la théodicée naturelle en sortira, et l'Ineffable sera mis ainsi en relation multiple avec une vie qui en dépend toute.

Entre l'agnosticisme pur et l'anthropomorphisme, saint Thomas pense donc avoir trouvé une voie moyenne. Il sacrifie nettement toute valeur de *définition*, quant aux formules où le divin s'exprime; il sanctionne par ailleurs la valeur intellectuelle de ces formules, en leur donnant pour rôle de noter un rapport, à savoir celui de toutes choses à leur source, et de signifier ce rapport sous toutes les formes où notre esprit, mêlé aux êtres émanés de lui, se le représente. Entre le *symbolisme,* qui ne voit dans le langage de la théodicée naturelle que formes vides et images sans valeur scientifique, et, d'autre part, un anthropomorphisme inconsciemment blasphémateur, saint Thomas insère ce qu'on pourrait appeler *l'analogisme*, basé sur la relation de dépendance qui rattache le relatif au transcendant, et permet donc de qualifier d'une certaine façon l'un par l'autre.

Par là se trouvent résolues plus clairement qu'on n'avait pu le faire plus haut les difficultés opposées à la possibilité de démontrer Dieu. On disait : « Si Dieu est, il est infiniment incompréhensible, et nous ne pouvons connaître ni ce qu'il est, ni s'il est ». En effet, Dieu est incompréhensible, et nous ne pouvons pas connaître *ce qu'il est;* nous ne pouvons pas non plus connaître *qu'il est* en ce sens que nous croyions pouvoir l'introduire dans la catégorie de l'être. Nous savons au contraire qu'il n'y est point; mais qu'il est transcendant par rapport à ce transcendant. Quand nous disons : Il est, le mot *est* a valeur de copule, il exprime la vérité d'une proposition, mais il n'est point un prédicat, et n'entend point

1. *Ibid.*, *in fine.*

classer Dieu proprement au rang des êtres. Quand nous le disons la Cause, ce qui est notre façon de l'atteindre et de le nommer tout d'abord, nous ne voulons point par là le ranger dans la catégorie de cause. Dieu n'est pas cause plus qu'il n'est être, plus qu'il n'est bon, sage, puissant, etc... Dieu est super-sage, super-bon, super-puissant, super-être et c'est cela, on l'a vu, que nous voulons dire quand nous l'appelons et le requérons dans nos preuves comme Premier Sage, Premier Bon, Premier Être. La série ascendante, en chacune de ces lignes, ne se peut terminer qu'en dehors d'elle, et par un transcendant qui sera dit avoir rapport à ce genre en tant que source, et sera nommé par lui, mais qui au vrai n'en fera point partie, même à ce titre de principe[1], de telle sorte que la précision consistera à dire non pas qu'il a rapport, Lui, à ce genre, mais que ce genre a rapport à Lui, qui l'achève en achevant tous les autres[2]. Et c'est de la même manière que Dieu est Cause. Il est Cause uniquement en ce sens que l'univers s'achève en lui au point de vue de la cause, comme il s'achève en lui au point de vue du bien, du vrai, de la perfection, de l'être. Il est donc super-cause. Et si l'on dit que l'emploi de ces mots implique encore l'usage des catégories, saint Thomas répondra avec Grégoire le Grand : *Balbutiendo ut possumus excelsa Dei resonamus,* et son dernier refuge sera dans cette affirmation, la vraie et la définitive, que le mot cause, comme le mot être, appliqué à lui, ne prétend rien poser en lui de définissable, mais qu'il implique seulement le postulat de l'indigence universelle, et que, comme nous l'appelons Premier Être en tant qu'il est source d'être, ainsi nous l'appelons Source et Cause, en tant que nous nous sentons, nous et notre univers, dépendants. C'est donc sur nous que se reversent finalement nos affirmations relatives à lui. Celles-ci ne le qualifient point en lui-même ; elles le qualifient *par rapport à nous*, et puisqu'il est convenu qu'il ne soutient, lui, aucun rapport réel avec

1. Cf. *supra*, ch. III A.
2. Cf. Iª pars, q. VI, art. 2, *corp. cum arg.* 1 et 3.

autre chose, dire que ces expressions le qualifient *par rapport à nous*, cela revient à dire qu'elles le qualifient en raison de nos rapports avec lui, sous la forme de ces rapports. Et c'est toujours à la même sentence thomiste que nous en revenons : *Nous ne savons pas ce que Dieu est; mais ce qu'il n'est pas, et quel rapport soutient avec lui tout le reste.*

D. — DIEU SOUVERAIN BIEN.

Armés de ces explications, nous pouvons pousser plus loin, sans crainte d'équivoque désormais, la suite des déductions qui composent la théodicée naturelle.

Dieu est *souverain bien*. Saint Thomas établit cette proposition de la façon suivante.

Tout être désire sa perfection, ce qui n'est autre chose que de désirer son être, mais son être achevé. Or, si pour toute chose l'être et la perfection sont désirables, comme ceux-ci ne sont obtenus par le relatif que sous la condition d'une causalité, ainsi que les preuves de Dieu le manifestent, pour toute chose, la participation de sa cause, condition de son être et de sa perfection, sera également désirable. Le même mouvement qui incline l'être vers son achèvement et sa permanence l'incline vers la cause d'où dépendent ces effets, et dont il participe la ressemblance. La cause comme telle a donc pour tout ce qui est suspendu à son action raison de bien et d'appétible, et si Dieu est souverainement Cause, il s'ensuit qu'il est Bien et qu'il est Souverain Bien[1].

Il faut même remarquer que d'après l'ordre de nos concepts, c'est avant tout en tant qu'objet de désir et par conséquent en tant que bien, que Dieu est Cause. Le bien et la *fin* sont en effet identiques, et nous savons que la fin est la cause des causes[2]. Ce n'est à vrai dire que selon le mode

1. Iª pars, q. VI, art 1 et 2; I *C. Gentes*, c. XXXVII; In XII *Metaph.*, lect. VII.
2. I *C. Gentes*, c. XXXVII, n° 2.

humain que nous pouvons dire : Dieu agit pour une fin : en Lui, la fin et l'agent se confondent et s'évanouissent dans l'ineffable; mais en parlant selon l'homme, on dit : Dieu agit pour une fin, et comme il est Premier, cette fin ne peut être que lui-même en tant que Bien, en tant que communicable. Envisageant ensuite l'axiome : *Finis est causa causarum,* nous devons dire : le Bien divin est le moteur du Premier Moteur, et c'est à lui, ainsi que le disait Aristote, qu'est suspendu le ciel et toute la nature.

Peut-être voit-on ici la solution de ce problème critique : Aristote a-t-il vu en Dieu une cause efficiente? Il ne le nomme pas ainsi; mais au point où il a posé le problème, peut-être est-ce lui qui a raison, et nous, les philosophes chrétiens, qui faisons des concessions au langage.

Dieu n'est point proprement moteur, puisqu'il est transcendant aux moteurs; mais si on le dit moteur en raison de ce qu'il est postulé comme premier au bout de la chaîne ascendante des moteurs, du moins faut-il lui donner le nom qui exprimera le mieux ce rôle de premier qu'on lui assigne. Or notre idée de moteur efficient connote une fin qui actionne l'agent lui-même; elle connote donc aussi une passivité; elle invite à monter plus haut. C'est ce que disait Aristote à Anaxagore. Le reprenant de ce qu'il avait fait du premier principe bon seulement un moteur, il écrit : « Mais ce principe moteur doit mouvoir en vue d'une fin; cette fin elle-même sera donc un nouveau principe. » A vrai dire, il ajoute aussitôt : « A moins qu'Anaxagore ne dise comme nous; car l'art de la médecine est aussi une espèce de santé. » Que signifie cette dernière phrase, sinon, comme on le voit plus haut dans le texte, que la santé en tant qu'elle est conçue par le médecin avec ses conditions d'existence, est l'art même qui lui permet de guérir[1]; qu'en lui la fin et l'agent se confondent donc d'une certaine manière, et qu'il faut concevoir de

1. Claude Bernard et les théoriciens exacts font entrer ainsi la physiologie normale dans la médecine même, c'est-à-dire qu'ils identifient la conception de la santé avec l'art de guérir.

même, à bien plus forte raison, qu'en Dieu l'agent et la fin s'unissent de telle façon qu'il ne soit plus nécessaire de dire : La fin est un *nouveau* principe, ni de remonter plus haut que le premier agent pour poser le Bien [1].

Comment croire d'ailleurs qu'Aristote, qui a posé si fermement ce principe que l'*acte* précède la *puissance*, et cela pour cette raison que la puissance ne passe à l'acte que par l'agent en acte, aurait-il pu ensuite dénier absolument la qualité d'agent au premier Acte! Selon lui, plus on est en acte, plus on peut, l'acte (ἐντελέχεια) étant le principe même de l'activité (δύναμις) : et l'acte pur serait seul réduit à une solitude impuissante?

Il est frappant de voir que saint Thomas, qui n'entend certes pas repousser le Dieu-Agent, prend nettement à son compte le raisonnement d'Aristote. « Il nous faut, déclare-t-il, un premier moteur immobile; or le moteur tout à fait immobile, c'est celui qui meut par le désir : donc Dieu, qui est ce premier moteur immobile, est un objet de désir [2]. Il ajoutera seulement ailleurs qu'il n'est pas nécessaire que Dieu soit désiré, pour mouvoir, par un autre que lui-même [3]. C'est qu'en effet en lui le sujet et l'objet se confondent, et par conséquent aussi le moteur actif et la fin, de sorte que ce n'est pas le faire second, si ce n'est dans l'ordre des pensées, que de le dire agent [4]. Mais en tout cas, l'ordre des pensées subsiste, et nous croyons que c'est lui qui a guidé la plume d'Aristote. A un point de vue tout à fait élevé, celui que nous essayons de noter ici, Dieu en réalité ne meut pas, ne cause pas, n'agit pas : les choses sont mues, causées, agies *en sa dépendance*. Le mouvement ne part pas de lui; il vient à lui. Les relations ne vont pas de l'Inconditionné au conditionné, mais du conditionné à sa Condition première; d'où le terme *participation*, préféré par

1. *Metaphys.* XI, 1075^{b}, 8-10.
2. I *C. Gentes*, *loc. cit.*
3. I^{a} pars, q. CV, art 2, ad 2^{m}.
4. Q. I, *De Malo*, art 1 ; I^{a} ratio.

Platon, gardé par saint Thomas, ce mot exprimant mieux une relation de bas en haut, et unilatérale. Le *Démiurge* agit, ainsi que le *Nous* d'Anaxagore ; mais le Bien n'agit pas : on se suspend à lui, on le *participe*, et le Bien est premier, étant le dernier qui s'offre à l'analyse, ainsi que nous venons de le faire voir. A ce point de vue, la suprême recherche n'est donc pas celle d'une première cause efficiente, mais celle d'une dernière raison de toutes choses, c'est-à-dire celle du Souverain Bien, le bien étant la raison de l'agent en tant que tel. D'où il appert que Dieu n'est pas *bien* d'une façon quelconque. Le Bien est le meilleur de ses noms *relatifs*, de même que l'*Être* (*ipsum esse per se subsistens*) est le meilleur des noms qui veulent essayer de le signifier en soi[1]. On pourrait ajouter que Dieu n'étant connu de nous que précisément sous forme relative, et notre effort pour le signifier en soi étant un vain effort, pour nous, en cette vie, le Bien est véritablement le premier de tous ses noms[2].

E. — L'INFINITÉ DE DIEU.

Dieu est infini.

Cette conclusion ressort de ce qui précède, à condition de bien noter ce qu'on entend ici par *infini*.

L'infini et le fini ont rapport à la quantité ; or la quantité peut s'entendre au sens rigoureux, en tant qu'elle donne lieu à une catégorie spéciale, ou au sens large, pour signifier une valeur d'être, de quelque nature d'être qu'il s'agisse, parmi celles qui se peuvent doser ainsi. Il ne peut être question, à propos de Dieu, ni de quantité, ni par conséquent d'infini ou de fini au premier de ces deux sens : nous ne pouvons pas rejeter Dieu dans le monde matériel. Du moins peut-on parler de fini ou d'infini en tant que ces

1. Iª pars, q. V, art. 2, ad 1m, et q. XIII, art. 11, ad 2m ; q. CV, art. 2, ad 2m.
2. C'est uniquement sous le bénéfice de l'analogie que saint Thomas donne la priorité à l'être pour nommer Dieu, pour cette raison que ens *praeintelligitur* bono (*loc. cit.*).

termes impliquent limite ou absence de limite dans une catégorie quelconque? Non pas encore, puisque, nous l'avons vu, Dieu est en dehors des catégories. Mais puisque nous pouvons néanmoins, sous le bénéfice de l'analogie, emprunter le langage des catégories pour définir tant bien que mal l'indéfinissable, nous raisonnerons de la façon suivante.

D'où viennent, pour les objets que nous connaissons, les limites que l'expérience leur assigne? De deux sources : ou c'est la *forme,* c'est-à-dire le principe déterminateur quel qu'il soit, qui limite, en lui imposant un *acte* donné, la puissance indéfinie de la matière[1], ou c'est la matière elle-même qui limite, en la jetant dans l'espace et le nombre, l'idée de réalisation qu'est la forme[2]. Seulement, il y a entre ces deux cas une différence fondamentale : c'est que la forme étant principe d'acte et de perfection, la matière, au contraire, étant devenir pur et privation d'acte, l'infini qui se tient du côté de la matière a rapport au néant, et l'infini de la forme rapport à l'être; le premier est imperfection, le second perfection.

Non qu'il soit plus parfait pour l'*idée* de l'animal, par exemple, d'être privée de sa réalisation dans la matière : elle serait alors un pur possible, et le possible ne vaut pas l'être; mais si l'*idée* peut subsister en soi, n'enveloppant dans sa notion complète nulle matière, elle y gagne la possession intégrale, *in uno*, de toutes ses virtualités, alors que les espèces matérielles ne réalisent leur notion qu'incomplètement, en ordre dispersé et successif. Tel est le principe de supériorité des formes pures appelées anges[3]. C'est donc que la forme *en tant que telle* a profit d'acte et de perfection à s'éloigner de la matière, et que l'espèce d'infinité qu'elle confère est l'antipode ontologique de l'autre. Or rien n'a raison de forme, ou d'acte, autant que l'être même, puisque celui-ci joue ce rôle à l'égard de

1. Cf. *supra*, p. 97. l. I, ch. III, E.
2. Cf. *supra*, l. I, ch. III. C. (*De l'individuation des formes*).
3. *Ibid.*

tout, et même des formes pures. Rien n'est actuel qu'en tant qu'il *est*, posé hors du néant et de ses causes, et ainsi l'être ne se compare point au reste à la façon d'un récepteur, qui serait perfectionné par ce qu'il reçoit comme la matière est perfectionnée par la forme, mais à la façon de l'acte reçu, qui perfectionne ce qui le reçoit dans toute la mesure que permet sa réceptivité naturelle[1].

De même donc que la forme est limitée par la matière qui la jette à l'espace et au nombre, ainsi l'être, qui ne dit de soi nulle limite, est limité par la *nature* qui le reçoit et qui en dégrade la notion en la jetant aux catégories. Qu'on réalise l'être en soi, et l'on aura l'infini de l'ordre le plus élevé, l'infini d'acte plein et de perfection absolue, de même qu'à réaliser la matière on a un infini d'imperfection et de potentialité, de même qu'à réaliser une forme pure on a un infini de perfection encore, mais cette fois relatif et dépourvu de plénitude. Or cette idée de l'*être en soi* est celle qui exprime le mieux, tout en l'exprimant mal, la condition du Premier Principe ; elle l'exprime négativement, ainsi que nous l'avons vu, en ce que le Premier Principe n'a nulle essence définie en dehors de son être même, ou de ce que nous nommons ainsi par ses œuvres. Il s'ensuit donc que dans le langage humain, dont il faut bien qu'on se serve, Dieu doit être dit pleinement infini, ne pouvant comporter rien de ce qui finit les créatures[2].

F. — L'OMNIPRÉSENCE DE DIEU.

Nouveau regard sur le panthéisme.

« Mais comme à l'infini il paraît convenir d'être en tout et partout, il faut considérer si cela convient en effet à Dieu[3]. »

1. Cf. Iª pars, q. IV, art. 1, ad 3m.
2. Iª pars, q. VII, art. 1 et 2, cum *Comment. Cajet.;* I *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 1; I *C. Gentes*, c. XLIII; *De Verit.*, q. II, art. 2, ad 5m, q. XXIX, art. 3; *De Pot.*, q. I, art. 2; *Quodl.*, III, art. 3.
3. Iª pars, q. VIII, *prooemium*.

Dans cette recherche nouvelle, saint Thomas fera voir une fois de plus en quoi il entend se distinguer du panthéisme, en quoi pourtant il absorbe toute la substance de vérité que le panthéisme renferme.

Dieu est présent à toutes choses, car il est le premier agent (1re et 2 voies), et tout agent est présent à son effet d'une certaine manière. Quand il s'agit d'un agent corporel, son action se communique par contact, en raison de ce que la quantité est dans les corps la condition fondamentale de l'être et par suite de la cause[1]. A propos des êtres spirituels, qui sont et qui agissent en dehors de la quantité, il ne sera plus question de contact au sens empirique de ce mot; il y aura seulement dépendance et relation de dépendance. Cette dépendance de l'effet créera une certaine unité *sui generis* entre lui et sa cause : il y aura synthèse entre l'agent et le patient comme tels. Empruntant alors à la langue les termes que lui fournit l'expérience sensible, on dira qu'il y a *contact virtuel*, et par là, analogiquement, *présence*[2]. Il va de soi qu'au sujet de Dieu, la transposition de langage effectuée n'exprimera le réel que d'une façon beaucoup plus déficiente encore, puisqu'il est convenu que les relations vont de la créature à Dieu, mais non pas réellement de Dieu à la créature. Sous le bénéfice des explications ci-dessus relatives à ce point, on dira néanmoins de Dieu comme des agents spirituels en général qu'il est présent là où il agit, alors qu'on dit des corps qu'ils agissent là où ils sont.

Seulement deux cas peuvent encore être considérés; car la causalité peut être immédiate ou médiate. Dans le monde corporel, dire que la causalité est immédiate, c'est impliquer que le corps agent est présent en substance (*suppositaliter*), puisque les corps agissent par contact. Que si, au contraire, la causalité est médiate, c'est que le corps d'où part l'action use d'intermédiaires, et qu'il n'est pré-

1. Cf. *supra*, l. I, ch. III, E
2. III *C. Gentes*, c. LXVIII, n° 2.

sent à l'effet que *par sa vertu* (*per virtutem*). Dans le monde spirituel, puisque toute présence au sens propre se trouve supprimée, et que par ailleurs il faut bien maintenir la distinction de l'immédiat et du médiat, tout agent, spirituel ou non, pouvant agir en dépendance d'un autre, on fera face aux nécessités du langage en réservant le mot *présence substantielle* ou *suppositale* pour exprimer la relation résultant d'une action immédiate, et en disant *présence virtuelle* pour exprimer la relation résultant d'une action médiate [1].

Appliquant ces notions à Dieu, on devra raisonner ainsi : Dieu a raison d'agent à l'égard de tout effet, puisqu'il est la Première Cause, et à titre de première cause, son influence est de toutes la plus immédiate, puisque c'est elle qui fournit, dans l'ordre de résolution, le suprême et par conséquent le réel *pourquoi* de l'effet. D'après le langage admis, Dieu est donc présent immédiatement à tout, du moins par son influence. Or nous savons que celle-ci ne se peut correctement distinguer, à titre réel, de sa substance ou de son être : il s'ensuit donc déjà qu'en tout état de cause Dieu peut être dit présent, et présent substantiellement partout où quelque chose est ou remue dans le monde [2].

Toutefois, même ici, l'on peut concevoir une hiérarchie de dépendances ; par conséquent de l'immédiat et du médiat dans la causalité divine ; par conséquent aussi une présence *virtuelle* et une présence *suppositale*. Non pas que Dieu agisse jamais en dépendance de quelque chose, mais en ce que la dépendance de ses effets par rapport à lui peut comporter un enchaînement, dont il est dit l'anneau suprême. Ainsi, les effets de chaleur produits par le soleil ont pour suprême condition la transcendance divine ; mais parce que le transcendant est conçu par nous à la façon du premier terme d'une série ascendante, et comme par ailleurs le conditionnement créé est bien réel, on dira couramment

1. Cf. *Comment. Cajet.*, in I part., q. VIII, art. 1, comm. n° XI.
2. I *Sent.*, dist. XXXVII, q. I, art. 1, ad 4ᵐ.

que Dieu cause les effets de chaleur médiatement, à savoir par l'action du soleil. En vue de noter ce cas, on pourra dire alors que Dieu n'est présent à son effet que par son influence.

Mais il en ira autrement s'il s'agit de création. Dans ce cas, en effet, on ne peut plus parler, en aucun sens, de médiation entre l'effet donné et la causalité première ; nul conditionnement n'intervient, nulle série ne s'interpose. Il y a l'effet, et il y a Dieu ; il y a l'effet en relation de dépendance avec Dieu : c'est tout [1]. Le mot *présence*, qui signifie cette relation, doit donc prendre ici un son plein : Dieu sera dit présent *substantiellement* et comme de sa personne. Or les effets de création ne sont pas disséminés dans le monde : il y a création partout où il y a être ; car s'il est dans chaque être des conditions d'existence qui tiennent au complexus des causes, reste toujours un dernier fond que la causalité naturelle n'atteint pas, et qui n'a donc de cause que celle dont nous avons dit plus haut (4ᵉ voie) qu'ayant l'être par soi, elle était source de tout ce qui participe l'être. La matière pure est dans ce cas ; elle est inengendrable, incorruptible et immodifiable ; elle *est* pourtant à sa manière : elle requiert donc, à titre de raison d'exister et d'être ce qu'elle est, l'influence permanente du transcendant qui est la source d'être [2].

J'ai dit influence permanente, parce qu'en effet la création n'est pas un coup de théâtre : c'est l'exercice du rôle de source, et ce rôle est requis à tout moment, comme à tout lieu, comme à toute nature qui manifeste l'être [3]. Dieu agit donc en tout, partout, toujours, de la façon la plus immédiate, et par conséquent il y est, au sens que nous avons défini, présent substantiellement et de sa personne.

Que s'il s'agit d'êtres où la matière n'entre point, comme en eux le « fond » est tout, puisqu'ils sont formes pures, la création immédiate est le fait de toute leur substance, et la présence de Dieu en eux est encore plus tangible.

1. Cf. *infra*, l. III, ch. I, A.
2. Cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. I, Aa.
3. Cf. *infra*, l. III. ch. I, B.

Présence intime, que cette présence de Dieu, puisque, présent en tant que source d'être, il doit donc se placer à la racine de tout; être à chacun présent plus que lui-même, puis qu'il le fait être lui-même. Bien des choses, dans un sujet, peuvent n'être ni substance, ni corps, ni qualité, ni quantité, etc. : tout est *être*. L'être est au fond du creuset de l'analyse, et il assure l'actualité de la synthèse [1]. Si Dieu est source d'être, source immédiate tout à fait dans le dernier cas noté, source immédiate aussi, bien que d'une autre manière, dans les autres, il est donc universellement présent, et de la manière la plus intime.

Présence singulière, d'ailleurs, et qui déborde infiniment le sens des mots qui servent à l'exprimer; car la relation de présence suppose, pour notre esprit, l'existence des objets que la relation rassemble; mais la présence de Dieu ne suppose rien, puisqu'elle est créatrice. Nous sommes présents aux choses qui sont : Dieu est présent aux choses pour qu'elles soient, et c'est pourquoi la déficience du langage se prête à ce qu'on en renverse impunément tous les termes. De même qu'il est vrai de dire : Dieu est, Dieu est bon, Dieu est sage, et qu'il est vrai supérieurement de dire le contraire [2], ainsi il est vrai de dire : Dieu est dans toutes les choses, mais il est vrai aussi, et supérieurement, de dire : Les choses sont en Dieu, puisque leur être lui est emprunté à chacun de ses moments, en chacun de ses états. Nous disons avec vérité : L'âme est dans le corps; mais avec plus de vérité : Le corps est dans l'âme, ou : Le corps est contenu par l'âme, autant que le mot *contenir* peut exprimer l'action unificatrice et vivificatrice que joue le principe de vie à l'égard des éléments de l'organisme. A bien plus forte raison en est-il de même de Dieu et de tout; car Dieu est en un sens supérieur l'âme de tout l'univers, soit spirituel soit matériel [3].

1. Cf. III *C. Gentes*, c. LXVI.
2. Cf. *supra*, ch. III, c.
3. Iª pars, q. VIII, art. 1, arg. 2, *cum resp.*; q. II, *De Verit.*, art. 14, 2ª pars, artic.

Maintenant, que Dieu soit présent à tout être, en tant précisément qu'il est être, en faut-il conclure, ainsi que certains ont voulu le faire, que Dieu soit l'être même de tout? Les arguments donnés plus haut pour qu'il ne vienne en composition avec nulle chose ne permettent pas de le croire[1]. Dieu ne peut jouer son rôle, celui-là même qui nous a fait le requérir, que s'il est transcendant à ses œuvres; l'y mêler de façon à ce qu'il en fasse partie, c'est le rendre inutile et c'est au vrai le nier. Que si l'on veut pourtant le maintenir par un coup d'arbitraire, alors c'est l'être objet de l'expérience qui s'évanouit, absorbé en son unité. Par quoi, en effet, ferait-on différer les êtres, après qu'on aurait dit : L'être est Dieu? L'être conçu comme universel n'a point en soi de quoi fournir des *différences;* pour le diversifier, il faut le concevoir multiple, en tant que participé de façons différentes par différentes natures, et c'est pourquoi nous avons dit qu'il n'est pas *univoque*, c'est-à-dire qu'il ne répond point à un concept véritablement *un*[2]. Si donc on dit : c'est Dieu qui est l'être de toutes choses, ou Dieu est multiple, ou bien, et plutôt, c'est tout qui est *un* : nous revenons à Parménide. De plus, avec la multiplicité, la causalité et le devenir à plus forte raison s'évaporent, car il est clair que le devenir et la causalité aboutissent à l'être, et l'on ne peut pourtant causer Dieu, après qu'il a été requis comme première cause, (1re et 2e voies) ni le faire devenir, lui qui doit fournir son fondement au devenir (3e voie). En réalité, l'être conçu comme universel n'est qu'un pur abstrait, bien plus encore que les *genres* et les *espèces* : voudrait-on faire de Dieu un abstrait? Certains ne reculent pas devant cette conséquence; mais ce que nous avons dit de la nécessité de Dieu n'y trouverait plus son compte. Celui-ci a pour rôle d'expliquer le relatif en le fondant dans l'absolu, et ce qui lui convient pour jouer ce rôle, c'est d'être l'*Ens a se* auquel s'arrête la série des dépendances d'être, et par là également

1. Cf. *supra*, A.
2. Cf. *supra*, p. 27.

la série des *pourquoi*. Or l'*Ens a se* est *séparé* par sa perfection même, *immixtus ut imperet*, comme l'Intelligence d'Anaxagore et plus qu'elle. C'est donc un transcendant réel, et non point l'accolade idéale qui sous le nom d'*être* permet à notre esprit de donner aux objets de l'expérience une unité telle quelle[1].

En résumé, l'être n'est rien en dehors des choses existantes; dire de Dieu qu'il est l'être, sans ajouter qu'il est subsistant en soi, et que c'est au titre de source exclusivement qu'il se voit attribuer ce terme, c'est donc dire équivalemment : Dieu n'est rien. Quelle n'est donc pas l'illusion de ces philosophes qui, sous prétexte de faire Dieu l'être même, arrivent à faire de Dieu un néant[2]!

G. — L'UBIQUITÉ DE DIEU.

Cette proposition : Dieu est partout suit à la précédente.

D'abord si le lieu est quelque chose, ce qui ne se peut nier dans la doctrine des *prédicaments*[3], il est objet d'action de la part du Premier Principe, et puisque, à l'égard de celui-ci, présence signifie immédiation de l'action, Dieu est déjà présent *à* tout lieu pour lui donner et d'être et de jouer ou de pouvoir jouer son rôle. Dans ce premier sens Dieu est donc partout. Par ailleurs, Dieu est présent *en* tout lieu, en ce que son action s'étendant à tout ce que le lieu enferme, il peut bien être dit d'une certaine manière emplir tout lieu : non comme le corps, qui emplit par sa masse et ne souffre rien avec lui, mais au contraire par le moyen du corps, en tant qu'il donne à celui-ci d'emplir le lieu, comme il lui donne d'être, de pouvoir et d'agir ainsi qu'à toute créature[4].

1. *De Ente et Essentia*, c. VI.
2. I *Contra Gentes*, c. XXVI; Iª pars, q. III, art. 8; In I *Sent.*, dist. VIII, q. I. art. 2.
3. Cf. *supra*, l. I, ch. III et *infra*, t. II, l. IV, ch. I, Ba.
4. Iª pars, q. VIII, art. 2; III *C. Gentes*, c. LXVIII; *Quodl.* XI, art. 1.

H. — L'IMMUTABILITÉ DE DIEU

Dieu est immuable. Il est à peine nécessaire de le noter, après qu'on a invoqué Dieu comme le premier moteur immobile (1re voie), et après qu'on a dit : Il est parfaitement simple, et il est infini. Changer, c'est cesser d'être ce qu'on était pour devenir ce qu'on n'était pas, au moins sous un certain rapport. Or cela s'oppose également à l'immobilité de l'Acte pur, à sa simplicité, qui ne comporte point *ceci* et *cela,* et à son infinité, qui ne peut rien acquérir[1]. Platon s'est fait reprendre par Aristote pour avoir dit que le Premier Moteur se meut lui-même; peut-être l'entendait-il comme nous entendons que Dieu se comprend et qu'il s'aime. Quoi qu'il en soit, la vérité demeure : Dieu est pleinement et absolument immuable. Les expressions bibliques et les nécessités du langage religieux ne doivent pas faire illusion. Quand on dit que Dieu s'approche de nous, que nos prières le fléchissent, qu'il retire un décret porté tout d'abord, il faut comprendre ou qu'on parle par métaphore, ou qu'on projette en Dieu ce qui se passe dans ses effets sous sa dépendance[2]. Il ne faut pas oublier que les relations entre la créature et Dieu sont unilatérales, et que les termes corrélatifs appliqués à leurs rapports ne peuvent donc se prendre de part et d'autre dans le même sens. De ce que nous sommes exaucés, en ce qu'un bienfait nouveau nous arrive, il ne s'ensuit pas que Dieu nous exauce, en ce sens qu'il conçoive un nouveau sentiment pour nous. Dans notre esprit seulement la *corrélation* subsiste; dans la réalité, il y a seulement *relation,* relation de dépendance du créé et de ses changements à l'égard de Celui qui jamais ne change; pour qui *jamais* et *changement* n'ont pas même de sens, puisqu'il est en

1. Ia pars, q. IX, art. 1; I *Sent.*, dist. VIII, q. III, art. 1; I *C. Gentes*, c. XIII et XIV; q. VIII, *De Pot.*, art. 1, ad 9m.
2. Ia pars, q. IX, art. 1, ad 3m.

dehors des catégories, et ne peut entrer dans nos mots que selon les lois d'une analogie boiteuse (*secundum aliqualem analogiam*[1]).

I. — L'ÉTERNITÉ DE DIEU.

L'éternité est une notion dont peu d'esprits ont su juger les termes. L'idée de durée est déjà fort obscure; l'épurer assez pour la rendre applicable au superexistant, c'est un travail où l'abstraction doit faire des prodiges.

Saint Thomas prend pour fondement la définition d'Aristote : *Le temps est le nombre du mouvement quant à ses parties successives*. Il en tire aussitôt que la durée temporelle a pour réalité la réalité même des parties successives du mouvement; car le nombre n'est pas, en dehors des réalités qu'il mesure. Par ailleurs, le mouvement étant l'acte du possible en tant que tel[2], il n'a de positivité que celle du mobile même en chacun de ses états : l'esprit fournit le reste[3]. C'est donc sur la réalité de l'être en acte que repose toute la réalité du temps; il est cette réalité même en tant que soumise à l'ordre d'antériorité et de postériorité qu'implique le devenir, et en tant que mesurée selon cet ordre[4]. Il s'ensuivra que la condition de chaque être en soi fera sa condition par rapport au devenir, et ultérieurement par rapport à la mesure dont on parle. Or la hiérarchie de l'être nous est connue. Il y a l'être matériel, où l'idée de réalisation (la *forme*) s'incarne en un sujet qui est puissance pure (la *matière* première), de sorte que c'est par son fond même que la substance ainsi constituée se trouve soumise au devenir et jetée au nombre qui le mesure. Il y a les formes séparées, où le degré d'acte impliqué par l'idée créatrice qui leur correspond est réalisé

1. Cf. Iª pars, q. XIX, art. 5; q. XXIII, art. 5; III *C. Gentes*, c. XCVI, *in med*.
2. Cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. I, B.
3. Cf. *supra*, l. ch. III, I.
4. IV *Phys.*, lect. XVII *in fine*.

d'une façon complète, sans plus de place au devenir, tout au moins quant à leur substance. Il y a enfin, au sommet, l'Acte pur. Mais entre ce dernier cas et le précédent, il y a encore des différences capitales. De ce que, dans les intelligences séparées, l'être n'est point possédé pleinement, mais limité à une essence particulière et par suite reçu (4e voie), il suit que les sujets ainsi constitués souffrent au point de vue où nous sommes d'une double infériorité. Premièrement, leur nature ne comportant point par elle-même l'acte d'être, est potentielle par rapport à cet acte, bien qu'elle le reçoive d'un coup en sa plénitude. L'être en question sera donc capable de commencement, et, en tout cas, fût-il sempiternel en fait, sa durée ne sera pas sans principe[1]. Deuxièmement, l'acte d'être de ces natures se trouvant limité par elles, un champ indéfini leur reste ouvert pour des acquisitions accidentelles. Ce qu'elles ne sont ni ne peuvent être substantiellement, elles pourront y participer par la connaissance, l'amour, l'action, par toutes les relations que l'unité organique de l'univers autorise. Elles seront donc soumises à un devenir relatif, et par là à une mesure de durée à forme temporelle.

En Dieu, au contraire, la plénitude d'être n'est plus relative à une nature particulière, mais totale, absolue, sans nulle limite d'essence. Il s'ensuit que nulle acquisition n'étant possible ici, nul devenir n'a non plus de raison d'être. Plus de *durée* par conséquent, au sens obvie du mot; plus d'extension dans l'être, mais la pleine et parfaite possession de soi, et par soi de tout, dans l'indivisible.

C'est ce qu'a voulu signifier la définition de l'éternité introduite dans l'école par Boèce : *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* On dit une *vie,* et non pas une existence ou un être, parce que la vie signifie l'être à l'état actif, et que l'idée de durée, impliquée négativement dans celle d'éternité, suppose l'activité et non pas seulement

1. I *Sent.*, dist. XIX, q. II, art. 1 *init. et fin.*

l'être[1]. On dit *interminable*, non pas pour désigner une extension sans terme, mais simplement l'absence de termes, l'absence de commencement et de fin même à l'état possible, et qui plus est l'absence de terme substantiel dans Celui qui est la vie pleine. On dit *toute à la fois*, afin d'exclure l'extension que pose le devenir, et le *tout* dont on parle n'implique donc pas composition, mais veut nier au contraire toute composition, de même que la *fois* invoquée n'est pas un moment de succession, mais, en se posant dans l'*un*, entend nier toute succession[2].

On dit encore *possession*, et cela paraît même le mot principal, puisque l'ensemble de la définition se présente ainsi : L'éternité est une possession de vie sans terme. Or cette façon de parler est admise pour écarter le mot durée, qui implique extension, et pour inclure dans une métaphore le plein repos de l'être à qui rien ne manque, qui ne peut donc rien acquérir[3]. On ajoute : possession *parfaite*, pour indiquer que c'est de soi, et non d'une condition extérieure qui à la rigueur peut manquer, que l'Être Premier tient son indéfectible plénitude[4].

Il a plu à certains de trouver cette définition contradictoire, en ce que l'*interminable* désignerait l'attribut d'une chose qui s'écoule, et que le *totum simul* viendrait nier aussitôt cet écoulement. Mais raisonner ainsi, c'est imposer de sa propre autorité un sens particulier aux mots de l'auteur qu'on juge. Il suffit de lire Boèce, et plus encore les maîtres scolastiques, pour se rendre compte qu'*interminable* est pris ici en un sens purement négatif. Saint Thomas élevait même de ce chef une difficulté dont la solution contient la mise au point de sa thèse. L'éternité, disait-il, doit être une chose positive, puisqu'elle est signifiée à la façon d'une mesure que nous appliquons au Premier Être, et qu'en

1. Iª pars, q. X, art. 1, ad 2ᵐ; I *Sent.*, dist. VIII, q. II, art. 1, ad 2ᵐ et 3ᵐ.
2. Iª pars, *loc. cit.*, ad 3ᵐ; In *Sent.*, *loc. cit.*, ad 4ᵐ.
3. Iª pars, *loc. cit.*, ad 6ᵐ; In *Sent.*, *loc. cit.*, ad 6ᵐ.
4. Iª pars, *loc. cit.*, ad 5ᵐ; In *Sent.*, *loc. cit.*, ad 5ᵐ.

celui-ci nulle déficience ne peut prêter matière à une négation quelconque[1]. La réponse consiste à dire que nous ne pouvons sans doute poser en Dieu une négation, mais que pour exprimer sa plénitude, les termes négatifs sont précisément seuls à nous prêter une aide efficace. *Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quel rapport soutient avec lui tout le reste :* sur cette perpétuelle sentence nous appuyons ce que nous disons de Dieu au point de vue durée, comme nous y appuyons ce que nous disons au point de vue de toutes les notions qui nous servent, pour jeter les yeux vers lui, d'entrée de perspective.

Au sens humain des mots, Dieu ne *dure* point, puisqu'en ce même sens Dieu n'*est* point, Dieu ne *vit* point, Dieu n'entre en nul concept de ceux que notre expérience nous suggère. Mais comme nous lui appliquons cependant, *en les désessentiant,* les perfections que ces concepts enveloppent, il faut bien que nous parlions de sa *durée,* quitte à la *désessentier* aussi en lui ôtant, par de successives négations, tout ce qui rejetterait Dieu aux catégories ou à la dualité *acte* et *puissance,* que le devenir et ses mesures ont pour base[2]. L'idée d'éternité est donc la forme négative que prend dans notre esprit la transcendance de Dieu envisagée au point de vue durée, tout comme l'*aséité* est la forme — négative aussi — que prend sa transcendance envisagée au point de vue de l'être, tout comme l'idée de *Bien en soi,* de *Vérité première,* etc. sont les formes que revêt sa transcendance au point de vue du bien, de la vérité, etc... De même que nous disons : L'essence de Dieu est *définie* par son être même, pour dire qu'elle n'est pas définie, et qu'au fond Dieu n'a pas d'essence[3], ainsi nous disons : La durée de Dieu est *mesurée* par l'éternité, pour dire qu'elle n'est pas mesurée, et qu'au fond Dieu n'a pas de durée. L'éternité est l'idée-limite qui vient au bout de l'analyse

1. Iª pars, *loc. cit.*, arg. 1; In *Sent.*, *ibid.*
2. Iª pars, q. X, art. 2, ad 3m.
3. Cf. *De Ente et Essentia*, c. VI.

du temps, à l'usage d'un être hors du temps; et il faut se souvenir que le passage à la limite se fait ici, comme toujours, non pas seulement en montant au suprême du genre, mais en concevant que ce suprême est hors des genres, et que c'est à cause de cela qu'il peut leur correspondre à tous, réalisant leur notion supérieurement, dans l'unité de l'inconnaissable.

Il suit de là que, dans l'ordre des conceptions que nous rangeons ainsi, l'éternité est au temps ce que l'être divin est à l'être créé : elle lui est supposée, mais n'a rien de sa nature; elle lui est transcendante, tout en le comprenant; elle ne le prolonge pas en deux sens[1]; elle le pénètre et, sans parties, correspond à toutes ses parties de la profonde et mystérieuse façon dont l'immuable et indivisible Absolu pénètre et porte en soi son émané fuyant et multiple[2].

L'éternité n'est pas au temps dans le rapport d'une longueur infiniment grande à une longueur finie; mais dans le rapport d'un indivisible à un continu, de telle sorte que si l'on supposait le temps infini en avant et en arrière, ainsi que le supposait Aristote, il ne serait pas pour cela l'éternité, si ce n'est dans un sens impropre : il en serait « l'image mobile », selon le mot de Platon. Bien plus, loin de se confondre avec elle pour avoir crû ainsi, il s'en éloignerait davantage, puisqu'il serait encore plus divisible et multiple, et que l'essence de l'éternité est d'être indivisible. Il ne s'en rapprocherait d'une certaine manière qu'en devenant comme elle *indéterminé*; mais l'indéterminé potentiel qu'il serait, issu de la matière, serait à l'antipode de l'indéterminé divin, dont le mot *Éternel* représente un aspect pour nous[3].

1 Iª pars, q. X, art. 4. arg. 1. *cum resp.*
2. I *C. Gentes*, c. LXVI, nº 6.
3. Iª pars, q. X, art. 4 et 5; I *Sent.*, dist. XIX, q. II, art. 1 *init.*

J. — L'UNITÉ DE DIEU.

Cette proposition : Dieu est *un,* peut se prendre en deux sens. Cela peut vouloir dire : Il n'y a qu'un Dieu, et cela peut vouloir dire : Dieu est indivis en soi, c'est-à-dire absolument simple. Or dans les deux sens du mot il faut dire : Dieu est un, selon notre façon de comprendre. On fait cette restriction parce que l'idée de l'*un,* comme toute autre notion, ne convient à Dieu qu'après s'être niée elle-même en ce qui la constitue selon les modes accoutumés du langage. Dieu n'étant pas dans le nombre ne peut participer aucunement de l'unité qui est le principe du nombre[1]; Dieu n'étant pas dans l'être ne peut participer non plus *de plano* à l'unité qui est un attribut de l'être. L'un, c'est ce qui est indivis en soi et divisé par rapport au reste; or Dieu ne s'oppose à rien, n'étant relatif à rien, n'étant dans aucun genre qui puisse servir de base à une opposition. Dieu ne fait pas nombre avec le reste (*non ponit in numerum*; *non connumeratur alteri*). Il n'est donc pas à proprement parler *distinct* du reste, du moins d'une distinction qui puisse passer pour positive. C'est négativement que nous signifions son unité, comme c'est négativement que nous signifions son être en le disant incorporel, infini, éternel, etc[2]. Au point de vue absolu, et si la conclusion posée devait vraiment qualifier Dieu en soi, il ne serait pas plus vrai de dire : Dieu est unique que de dire : Il est plusieurs; de dire : Il est un, que de dire : Il est multiple. C'est pour cela, on peut le remarquer en passant, que l'idée de Trinité n'a rien qui puisse effrayer le philosophe, pas plus, hélas! que lui révéler Dieu en soi. Qu'on exprime Dieu par *Trois* ou qu'on l'exprime par *Un*, on ne fait jamais que se mettre en perspective par rapport à sa *super-unité* et à sa *super-richesse*. Il habite une région où n'aboutissent

1. Iª pars, q. XI, art. 1, ad 2m. Cf. *supra*, p. 168-169.
2. Iª pars, *loc. cit.* Cf. c. XIII, *De Div. Nomin.*, lect. III, *in med.*

ni les sentiers de la multiplicité, ni la grande route de l'unité : il est *in inviis* : « *in inviis segregatum et occultum*[1]. »

Mais une fois entendu que nous parlons de Dieu selon l'homme — ses négateurs ou les falsificateurs de sa notion en parlent-ils autrement? — il faut dire : Dieu est unique, et il est même inutile d'y insister après ce qui a été établi jusqu'ici. Nous avons dit : Dieu est *simple*, et cela suppose, nous l'avons dit aussi, qu'on ne peut distinguer en lui la *nature* de celui qui possède cette nature. Nous exprimons cette condition sous forme positive en disant : Dieu est sa déité; sa déité, c'est Dieu. Où prendrait-on après cela le principe d'une multiplication numérique? Ce qui fait que Socrate est homme peut bien se communiquer à d'autres, mais c'est parce que Socrate n'est point l'humanité : il la participe; si Socrate était identique à l'humanité, il n'y aurait qu'un homme, comme il n'y a qu'un Socrate.

En second lieu nous avons dit que Dieu est infiniment parfait, en ce sens qu'il comprend en soi supérieurement toute perfection de l'être. Or s'il y avait plusieurs dieux, il faudrait bien les faire différer en quelque chose, et ce par quoi ils différeraient conviendrait donc à l'un à l'exclusion de l'autre. En ce dernier il y aurait donc négation d'être, et de même dans les autres dieux sous un autre rapport. C'est pour cela que les anciens philosophes, quand ils donnaient pour principe à la nature un infini, le supposaient unique.

Enfin, troisième raison, l'univers se montre à nous relié en toutes ses parties par une unité d'ordre. Or la diversité n'est soumise à l'ordre que par un principe *un* qui l'y incline (5e voie). Si ce gouvernement du monde n'était conçu lui-même, tout d'abord, que comme une unité d'ordre, à la façon d'un pouvoir démocratique, il faudrait le ramener pour une raison semblable à l'unité tout court « *Unitatis*

1. *De Div. Nomin., loc. cit.*

causa per se *est unum* ». S'il y avait, en effet, plusieurs gouvernements, il leur faudrait un lien, et l'existence de ce lien, nécessaire à l'ordre suprême, prouverait qu'il y a quelque chose avant eux (4[e] voie); qu'ils ne sont donc pas premiers principes. On remonterait alors nécessairement jusqu'à l'*Unum per se*, qui serait la vraie Providence[1].

Que Dieu soit *un* en ce sens qu'il ne contient en soi nulle multiplicité, on l'a montré déjà en prouvant qu'il est *simple*. Unité et simplicité se confondent ici. Dieu ne pouvant se qualifier mieux que comme l'*Être* même subsistant, il est donc de tout point indéterminé (*omnibus modis indeterminatum*), n'ayant aucune *nature* qui vienne le limiter et par là le *diviser* par rapport à ce qu'il ne trouverait point en lui-même. Toute détermination est une négation, et par conséquent une division, puisque c'est par négation d'être que l'*un* transcendantal se divise[2]. Celui qui est un indéterminé de plénitude; Celui qui *est*, tout court, est donc suprêmement *un*. C'est d'ailleurs ce qui ressort de la qualité d'acte pur que nous lui avons reconnue et de l'absence totale de composition que nous avons dit lui convenir en raison de son rôle[3].

K. — LA CONNAISSANCE EN DIEU.

Dieu est doué de connaissance.

Les raisons générales qu'en donne saint Thomas sont basées comme toujours sur le rôle qu'est appelée à jouer la cause première, et elles ne sont par conséquent, ainsi que nous l'avons dit, qu'un fragment de la réponse à cette question : Dieu est-il? Après la preuve proprement dite viendra le *système*, qu'il ne faut pas confondre avec elle. Relier la connaissance de Dieu à la nôtre sous la domination de

1. Iª pars, q. XI, art. 3; q. CIII, art. 3; I *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; II, dist. I, q. I, art. 1, ad 4m; q. III, *De Pot.*, art. 6; *Comp. Theol.*, c. xv. *De Divin. Nomin.*, c. xiii. lect. ii et iii.
2. Cf. *supra*, p. 29.
3. Iª pars, q. XI, art. 4; I *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 1.

principes communs simplement corrigés à son usage, c'est un travail doublement inférieur au premier ; car d'abord il suppose une théorie générale de la connaissance, et il est difficile, quelque confiance qu'on ait en sa philosophie personnelle, d'accorder à une théorie de ce genre la même valeur qu'à la nécessité du Premier Principe. Ensuite, l'application à Dieu des notions tirées de l'expérience comporte ainsi que toujours l'emploi de l'analogie, et nous savons que cette méthode, si elle nous permet de qualifier Dieu avec vérité d'une certaine manière, ne nous livre pourtant ni en tout ni en partie sa définition. Cette proposition : Dieu *sait,* signifiera donc, négativement : Dieu n'est pas dépourvu de ce que le savoir suppose en nous de perfection d'être, et les théories qui suivront n'auront que le caractère relatif propre à tous nos efforts pour enfermer le divin dans nos cadres [1].

Voici d'abord les preuves [2].

Dieu a toute perfection, ainsi que nous avons dû le reconnaître ; or de toute perfection la plus noble est celle qu'implique l'intelligence. Le sentiment universel y consent, et la raison en est toute claire. La perfection d'un être se mesure premièrement à ce qui lui appartient en propre, en tant qu'il est lui-même. Mais comme cette perfection est limitée à une nature, il lui manque manifestement tout ce qui appartient aux autres natures, et elle ne représente de l'ordre universel, conçu comme perfection totale, qu'une parcelle détachée et imparfaite. Or le fait de la connaissance, c'est de remédier en partie à cet état. Par elle, ce qu'il y a de perfection dans une chose peut se trouver d'une certaine façon dans une autre; car le connaissant n'est tel que par synthèse avec l'objet qui vient à lui faire part de soi. C'est ce qui a fait dire à Aristote que l'âme est d'une certaine manière toutes choses, en ce qu'elle peut s'approprier tout et comme devenir tout par la connaissance.

1. Cf. q. II, *De Verit.*, art. 1, *cum argumentis.*
2. Cf. I *C. Gentes*, XLIV; I *Sent.*, dist. XXXV, art. 1 ; *Comp. Theol.*, c. XXVIII.

Il se peut donc ainsi que la perfection de l'univers total se concentre en un seul foyer, en se dévoilant à un être assez hautement connaissant pour la refléter toute. N'est-ce par pour cela que les philosophes ont donné à l'âme pour suprême perfection de reproduire en soi l'ordre de l'univers et de ses causes, et qu'ils ont placé là sa fin dernière, comme nous disons, nous chrétiens, que la fin dernière consiste en la vision de Dieu, en ce que Dieu porte en soi et l'ordre et sa raison suprême? Que pourraient ne pas voir, a dit Grégoire le Grand, ceux qui voient Celui qui voit tout[1]?

Ces derniers mots expriment la vérité que nous voulions atteindre. Il est bien impossible de refuser à Dieu, bien qu'on le suppose réalisé en lui d'une façon ineffable, un don qui lui doit convenir souverainement, puisque ce don consiste en l'élargissement de l'être, à la limite dans son universalisation, et puisque Dieu, en son unité, est perfection universelle.

Ensuite, nous avons dit : Dieu est premier moteur (1re et 2e voies), et les autres agents étant à son égard causes secondes, ont le rôle d'instrument relativement à sa causalité souveraine. Or, parmi les agents créés, il en est qui agissent par intelligence : comment dire que l'agent principal soit dépourvu de celle-ci? Peut-on croire que l'agent intelligent ne soit comme tel que l'instrument des forces brutes, alors que partout nous voyons que c'est l'intelligence qui est maîtresse[2]?

Cette dernière considération en entraîne une autre. Dieu est l'auteur de l'ordre (5e voie). Mais l'ordre n'est-il pas œuvre d'intelligence? Il y a de l'intelligibilité dans les choses : il faut bien qu'il y en ait dans leur source, et que l'Agent suprême trouve en soi celle qu'il veut leur communiquer. Nous ne concevons pas qu'un agent passe à l'acte autrement qu'en raison de la détermination qu'il possède et pour communiquer celle-ci. L'agent universel, bien qu'in-

1. Q. II, *De Verit*, art. 2, *init.*
2. *C. Gentes, loc. cit.*, 3.

déterminé en raison de sa plénitude, doit donc être conçu comme agissant selon cet être plein qui joue en lui le rôle de détermination spécifique. La forme ou l'*acte* qui est principe d'action dans les créatures; le *bien* qui est poursuivi par l'action, c'est en lui l'être même que nous lui attribuons en tant que source : Forme universelle, Bien suprême, qui est principe et fin de tout. Mais ce rôle de principe et de fin ainsi compris, ne suppose-t-il pas l'intelligence? La forme universelle, suprême principe d'action, ne peut être qu'intelligible, à la manière d'une science pratique; car rien d'universel qui ne soit intelligible, ainsi qu'on le verra, et par ailleurs le bien suprême, pour exercer son influence, a besoin de passer par l'Agent premier, et ne peut l'atteindre utilement que sous forme de connaissance[1].

Que si d'ailleurs on envisage le bien universel non plus sous forme transcendante, en tant que l'univers fait retour à son principe, mais à l'état immanent, en tant que l'univers porte son bien en soi ou s'y achemine, la conclusion est la même. Le bien de l'univers comme tel, c'est l'ordre qui en fait un tout achevé, un ensemble harmonieux où les relations multiplient l'être. Or cet ordre d'ensemble, qu'est-ce qui peut l'assurer, disons-nous (5ᵉ voie), sinon un principe supérieur qui en domine les éléments et rende compte de l'unité relative qu'ils affectent? Or il est clair que le principe en question ne peut être engagé lui-même dans l'ordre de relations dont on parle : c'est un *non-relatif*; c'est donc un transcendant; c'est Dieu : Dieu dis-je en tant que principe au-dessus des principes, en tant que cause au-dessus des causes, et nous devons donc poser en lui à l'état de suréminence idéale à la fois l'unité et la multiplicité universelles : l'unité, nous venons de voir pourquoi; la multiplicité, parce que celle-ci est le support de l'autre et en contient toute la réalité positive. L'ordre n'est pas en dehors des éléments qu'il réunit : il est *leur* ordre. Si donc Dieu con-

1. *C. Gentes*, *loc. cit.*, 2 et 6; I *Sent.*, *loc. cit.*, 2ᵃ via

çoit l'ordre, il faut qu'il en conçoive aussi les éléments, et l'on ne peut dire de rien qu'il l'ignore. Ainsi nous atteignons à la fois et le fait de la connaissance en Dieu, et l'attribut d'universalité que nous devrons expliciter tout à l'heure.

Par quelle voie peut-on ensuite essayer de relier, en une chaîne continue de concepts, le cas des créatures dites connaissantes à celui du Premier Principe, le voici d'après la thèse thomiste.

Nous disions à l'instant que la connaissance réalise la synthèse du connaissant et du connu, de telle sorte que la perfection de celui-ci devient d'une certaine façon le fait de l'autre. Mais la perfection d'une chose ne peut pas être dite en une autre selon l'être déterminé qu'elle avait d'abord : ce serait les déclarer identiques. Si donc une chose est ainsi dans une autre, il faut que ce soit après s'être vu dépouiller de ce qui la détermine en soi et la rend incommunicable. Or nous avons montré que les formes et les perfections des choses sont individuées et rendues incommunicables par la matière : il s'ensuit donc qu'une chose sera rendue connaissable dans la mesure où son essence sera abstraite de la matière, et il s'ensuit ultérieurement que le récepteur de cette essence abstraite devra être aussi d'une certaine manière un abstrait. Si, en effet, le connaissant comme tel était matériel, l'essence reçue en lui n'y pourrait subsister que d'une façon déterminée et individuelle, et elle ne serait donc pas en lui selon qu'elle est connaissable, à savoir en ceci qu'étant la perfection de l'un elle peut néanmoins être dans l'autre. C'est ce qui explique que dans la nature, le degré d'immatérialité des êtres fait les degrés de la connaissance active ou passive. Et l'on en doit conclure que si une nature subsiste en elle-même et indépendamment de toute matière, cette dernière condition la pose en acte d'intelligibilité comme objet, et la première, à savoir sa qualité de subsistant dans une telle nature, la pose comme sujet tout préparé à connaître. Or Dieu qui est acte pur est

par cela même infiniment éloigné de la matière : il faut donc dire qu'il est au maximum et *intelligible*, en tant que nous le signifions comme nature, et *intelligent*, en tant que nous le signifions comme sujet[1].

Il n'est plus nécessaire après cela de demander comment, dans cette théorie, Dieu se connaît lui-même. Cette connaissance lui est immédiate. En lui, nous venons de le voir, l'intelligible et l'intelligence se confondent; l'un et l'autre y sont en acte, de sorte qu'à Dieu intelligent en acte, Dieu intelligible est présent en acte d'intelligibilité. La connaissance est donc ici sans conditions d'aucune sorte. Il le faut bien d'ailleurs si l'on veut que Dieu soit Dieu. L'Inconditionné par essence ne peut souffrir de restriction d'acte plus qu'il ne souffre de restriction d'existence. Chez l'homme, si la connaissance de soi n'est pas immédiate, c'est que l'homme n'est pas intelligible en acte pour lui-même; c'est qu'il n'est pas intelligent en acte non plus, en dehors du concours d'un objet. Pour que l'homme s'éveille à soi, il faut que l'objet commence et le provoque; il faut que l'objet entre en lui, devienne lui, et qu'il devienne lui-même objet d'une certaine manière. Alors seulement, l'intelligence et l'intelligible ayant obtenu leur acte commun, l'homme peut s'atteindre dans cet acte, et par réflexion se connaître soi-même comme pouvoir, puis comme substance qualifiée par ce pouvoir. — Par ailleurs, les natures inférieures à l'homme n'étant en acte d'intelligibilité qu'une fois à l'état immatériel, et de cette transformation nul organe n'existant en elles, elles ne viennent à la connaissance passive que dans autrui, à titre d'accident modificateur de cet autre, et elles ne peuvent donc, même devenues intelligibles, prendre conscience de soi à titre propre. C'est l'homme intelligent qui jouit de l'intelligibilité des choses obtenue par son propre pouvoir; il en jouit doublement : pour les connaître

1. Q. II, *De Verit.*, art. 2; Iª pars, q. XIV, art. 1; I *C. Gentes*, c. XLIV, 4 et 7; *Comp. Theol.*, c. XXVIII; In XII *Met.*, lect. V; I *Sent.*, *loc. cit.*, 1ª via.

et pour se connaître. Il devient lui-même en devenant tout. On voit par là que la distinction de l'intelligence et de l'intelligible n'a cours qu'en raison de la potentialité de l'un et de l'autre ; en acte, ils se confondent, et puisque Dieu est tout acte, il faut qu'en lui nulle distinction ne subsiste ; que ni l'intelligence ne manque jamais de son objet, comme nous lorsque nous sommes en puissance de connaître ; ni que cet objet conçu ne soit autre que la substance même de l'intellect divin, comme cela se rencontre chez nous lorsque nous connaissons en acte. Ainsi, Dieu se connaît immédiatement par soi-même[1].

K. a. — *Si Dieu connaît autre chose que soi.*

Dieu connaît-il autre chose que soi, c'est une question célèbre en aristotélisme. La *Pensée de la pensée,* l'Intelligible intelligent n'est-il pas enfermé par sa perfection même dans une étroite, infrangible solitude? En dépit de ce que nous avons dit déjà en sens contraire, beaucoup de raisons pourraient donner à songer que la science des objets d'ici-bas doit être écartée du premier Être[2]. La science de Dieu doit rester immuable comme son être; or Dieu se pense lui-même et cet objet le remplit : si donc il connaît autre chose, il faut que ce soit par changement d'objet, et ce changement ayant lieu dans le sens du pire, la noblesse du Premier Principe n'en souffrira pas moins que son immutabilité. Ensuite, nous avons vu que la distinction de l'intelligible et de l'intellect suppose que celui-ci est en puissance à l'autre : si donc Dieu connaît autre chose que soi, il faudra dire qu'il est à l'égard de cette autre chose comme l'être potentiel à l'égard de ce qui le perfectionne. Pour autant, la créature serait donc supérieure à Dieu et le tiendrait dans sa dépendance. De plus, divers objets connus

1. Iª pars, q. XIV, art. 2 ; I *C. Gentes*, c. XLVII ; q. II, *De Verit.*, art. 2 ; *Comp. Theol.*, c. XXX ; XII *Met.*, lect. XI.
2. Cf. I *Contra Gentes*, c. XLVIII, LXIII.

concourent à intégrer la science totale de celui qui s'y porte : la science de Dieu serait-elle donc multiple? Ne serait-elle plus identique à son être? Mais où serait alors sa simplicité?

Pour des raisons de ce genre, il semble qu'Aristote ait refusé au Premier Être de sa métaphysique la connaissance de l'univers. « Il est des choses qu'il vaut mieux ne pas connaître [1]», dit-il. Par ailleurs il affirme avec la plus grande netteté que l'objet propre de l'Intelligence première ne peut pas être autre qu'elle-même : d'où l'on conclut que le Dieu d'Aristote est une pensée solitaire et fermée, où tout s'oriente par le désir, sans qu'en retour nul regard en descende.

Mais l'exégèse du Philosophe a peut-être méconnu sa pensée pour l'avoir fait déchoir de sa hauteur. Saint Thomas monte à son niveau. Nous disons, nous aussi, affirmera-t-il, que l'objet propre de Dieu en tant qu'intelligence, c'est exclusivement Dieu, et les raisons qui en ont été données tout à l'heure, nous les admettons pleinement, quitte à redresser, ainsi qu'on le verra, les termes d'une conclusion trop hâtive. Aristote a vu juste, en exigeant l'identité de Dieu principe et de Dieu objet dans l'ordre de la connaissance. Il n'a fait que tirer la conséquence de cette première nécessité en disant que rien autre que Dieu n'est à proprement parler objet de la connaissance de Dieu. Le Pseudo-Denys n'a-t-il pas dit de son côté : « Dieu ne connaît pas les êtres d'une science qui soit la science des êtres, mais seulement d'une science qui est la science de soi-même [2] ». N'est-ce pas en ce dernier sens qu'Aristote a parlé? Saint Thomas en a la conviction profonde; le traité apocryphe de théologie aristotélicienne auquel il fait allusion dans le *De Unitate Intellectus*[3] l'y invitait d'ailleurs formellement, ainsi

1. Cf. Arist., *Met.* XI, 9, *init.;* S. Thom., in I *De Anima*, lect. xii; In III *Met.*, lect xi; Iª pars, q. XIV, art. xi.
2. Cf. q. II, *De Verit*, art. 3, ad 5m.
3. Saint Thomas dit avoir vu ce traité en grec : on n'en a plus aujourd'hui que des traductions latines faites sur l'arabe.

que diverses considérations tirées d'Aristote même. Il fait remarquer qu'Aristote reprend par deux fois Empédocle de ce qu'il fait Dieu, dit-il, moins sage que les hommes, en lui enlevant la connaissance des contraires[1]. Il analyse avec le plus grand soin le passage de la *Métaphysique* d'où l'on prétend tirer l'erreur susdite, et il ne l'y rencontre point[2].

Sans omettre un seul mot du texte; sans y rien ajouter non plus; en corrigeant seulement l'effet de la redoutable brièveté qui l'occulte, il y voit sans plus deux choses nécessaires : l'immutabilité divine, et l'identité, en Dieu, de l'intelligible et de l'intelligence qui est Dieu même. Bien loin qu'il y ait là une erreur, on ne peut au contraire assez admirer la puissance d'une pensée qui demeure ferme, sur ces hauteurs vertigineuses, et bien qu'il suive de là que d'une certaine manière Dieu ne connaît pas le monde, à savoir en ce sens que le monde soit pour lui un *objet*, autrement dit un *déterminant* et une source d'acte, il ne s'ensuit pourtant pas qu'il l'*ignore*. Il faut s'élever au-dessus de cette alternative. Connaître, c'est devenir idéalement ce qu'on connaît : or il est clair que Dieu, idéalement ou non, ne peut pas devenir, et qu'il n'est en aucune façon autre chose que lui-même. Seulement, comme nous pensons sa réalité sous la forme de l'être même subsistant, ainsi, quand nous le nommons l'Intelligible ou l'Intelligence première, nous devons concevoir que l'intelligible ou l'intelligence ont en lui raison de formes subsistantes, de telle sorte que comme rien de ce qui a valeur d'être ne peut se voir soustrait à Dieu premier être, ainsi rien de ce qui a valeur d'intelligible ou d'intelligence ne peut se voir refuser à Dieu contemplé comme premier dans chacun de ces domaines (4e voie). L'intelligibilité de Dieu enveloppe donc en la dépassant l'intelligibilité de l'univers contemplé dans sa source, et en se

1. Cf. Ia pars, q. XIV, art XI; In I *De Anima*, lect. XII; In III *Met.*, lect. XI.
2. *De Substantiis separatis*, c. XIII, *med.*; In XII *Met.* lect. VIII.

connaissant, soi, Dieu connaît nécessairement tout le reste[1].

Comment, d'ailleurs, si l'on admet que Dieu se connaît, ne pas admettre qu'il se connaît selon tout ce qu'il est; qu'il connaît donc son caractère de source; qu'il connaît donc tout ce qui ressort de celui-ci, tout ce qui dépend de son exercice, tout ce qui, incessamment, emprunte, pour être, à l'influence du Premier Être et ne fait au vrai que le refléter? Pas de distinction entre l'être de Dieu et son intelligence en acte : donc pas de cloison non plus à établir entre ce qu'il sait et ce qu'il est, et puisqu'il est participé par les créatures, on ne peut pas plus soustraire à sa connaissance ces participations multiples qu'on ne peut soustraire son être à son être[2].

K. b. — *Quelle connaissance Dieu a des choses.*

Quelques-uns, tel Averroès, avaient cru donner satisfaction à cette nécessité, et en même temps fuir, disaient-ils, l'anthropomorphisme, en disant : Dieu se connaît soi-même, et il connaît tout le reste en soi-même, en tant qu'il en est source; mais puisque Dieu est source universelle, non particulière; puisque nous le requérons non pour expliquer tel effet en tant précisément que *tel* (c'est là le rôle des causes qu'envisage la science), mais en tant qu'il est être, et qu'il faut, en métaphysique, assigner une cause à l'être en tant qu'être, il n'y a donc pas lieu de poser en Dieu la connaissance des choses particulières selon ce qui les distingue. C'est en ce qu'elles ont de commun qu'elles ont rapport à la première cause : c'est donc aussi cela qui doit servir de fondement au rapport que nous concevons en retour entre la première cause et elles. Dieu qui est au-dessus de l'être connaît donc l'être en tant que son émané; il sait, selon le mot de l'Évangile, qu'une vertu sort de lui. Et c'est bien là connaître tout d'une certaine manière,

1. *De Subst. separ.*, c. XIII.
2. Iª pars, q. XIV, art. 5.

puisque le Cosmos tout entier ne fera qu'expliciter ce don; mais c'est connaître tout sous sa raison la plus générale : en tant qu'être. C'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, connaître l'être des êtres, mais non pas les êtres eux-mêmes en tant qu'ils se distinguent. Or ce serait tout ce qu'on pourrait dire. Aller plus loin, ce serait, pour Averroès et ses tenants du moyen âge, déshonorer le Premier Principe.

Saint Thomas n'a pas de peine à faire ressortir l'arbitraire de cette opinion. Qu'est-ce donc qu'une connaissance de l'être qui ne comprend pas la connaissance de ses modes? Qu'est-ce qu'une Cause universelle, — ce qui veut dire ici *totale,* et non pas générale et lointaine, — à laquelle échappe le meilleur de ses effets, à savoir leur détermination propre, ce qui les rend ce qu'ils sont, et donc aussi ce qui détermine leur cause en tant que telle? Ce flux de l'être qui émane de la Cause première, n'en procède pas sous forme universelle : l'universel n'est point; il en procède sous la forme d'effets enchaînés. Dire donc que Dieu connaît cette émanation, c'est dire à tout le moins qu'il en connaît le premier stade; et s'il connaît celui-ci pleinement, il connaît donc aussi le suivant pour la même raison qu'on a dit : Se connaissant pleinement, soi, il doit connaître ce qui émane de soi d'une façon immédiate. Or il en est ainsi à tous les degrés, et du haut en bas de l'échelle de l'être, rien ne peut échapper à qui en pénètre à fond la source. On ne peut parler ainsi que le font les philosophes averroïstes que si l'on se résigne à prêter à Dieu une connaissance imparfaite, à l'égard même de ce qu'on dit lui être connu. Or, si l'on songe que la connaissance, telle qu'elle subsiste en Dieu, ne se distingue pas de Dieu, c'est donc Dieu même que l'on décrète d'imperfection.

Voici d'ailleurs ce qui a trompé ces philosophes. Ils ont conçu le rapport de Dieu principe à ce qui émane de lui comme on conçoit le rapport du centre d'un cercle aux rayons qui en partent, ou le rapport de la lumière aux couleurs qui en sont dérivées, ou celui de la chaleur aux

plantes et aux animaux qui en vivent. Or ces comparaisons tiennent en quelque chose, mais elles sont imparfaites ; car ni le centre n'est cause de la distinction des rayons : cette cause est l'étendue du cercle ; ni la lumière n'est cause à elle seule de la distinction des couleurs : la disposition des objets y concourt ; ni la chaleur n'est cause totale de la vie, ainsi qu'il est bien manifeste. On comprend donc que, si le centre du cercle se connaissait lui-même, il connaîtrait par là le départ des rayons, mais non pas les rayons dans leur direction propre, pas plus que la lumière, si elle se connaissait, ne connaîtrait par cela seul les couleurs propres des objets, et ainsi du reste. Mais dans le cas de Dieu il n'en va point de même. Nous avons vu que toutes les perfections des créatures doivent trouver en Dieu leur équivalent supérieur, et non pas seulement quant à ce qu'elles ont de commun, mais quant à tout ce qu'elles ont : principes communs et principes propres. Ceux-ci en effet concourent comme les premiers, et plus qu'eux, à intégrer la perfection de chaque chose. Le principe déterminateur qui est la forme ne serait-il pas une perfection ? Il en est tellement une qu'Aristote l'a appelé chose divine (I *Phys.*). C'est qu'en effet chaque chose est ce qu'elle est en ce qu'elle participe d'une certaine manière la perfection divine. Dieu donc n'est pas avec ses émanés dans le rapport du centre aux rayons ou de la lumière aux couleurs, c'est-à-dire dans le rapport du général au particulier, de l'universel au spécial ; il se compare à eux comme le parfait à l'imparfait qui le participe, comme si l'on dit : L'homme est à l'animal comme le parfait à l'imparfait qui participe sa nature, de telle sorte que qui connaît l'homme a de l'animal comme tel une connaissance non pas confuse, mais très explicite. Ainsi Dieu en se connaissant lui-même connaît nécessairement tous les modes selon lesquels il est participable, et par conséquent aussi tous les êtres[1].

1. Iª pars, q. XIV, art. 6 ; I *C. Gentes,* c. L-LIV ; I *Sent.*, dist. XXXV, art. 3 ; *De Pot.*, q. VI, art. 1 ; *De Verit.*, q. II, art. 4 ; *De Causis,* lect. X.

Il ne s'ensuit aucunement que nous posions une multiplicité en Dieu, puisqu'au contraire c'est de son identité en tant que cause, avec lui-même en tant qu'intelligent et intelligible, que nous concluons l'impossibilité de soustraire quoi que ce soit à sa connaissance. Car nous ne comprenons pas, comme les « *rudiores* » dont parle un commentateur [1] que l'intelligible divin contienne les créatures à l'état distinct, comme un miroir contient les éléments d'un paysage ; mais nous disons qu'il les enveloppe dans son unité supérieure ; qu'il les contient sans distinction, mais avec une perfection si haute que leur distinction y est suréminemment comprise.

De même, nous ne disons pas que la science de Dieu passe d'objet en objet, soit qu'on le comprenne d'une pure succession, soit qu'il s'agisse d'une inférence. Dans les deux cas, l'immutabilité divine serait en souffrance, et dans les deux cas aussi nous renoncerions à ce qui nous est acquis, puisque la succession dans la connaissance suppose qu'on envisage chaque terme en soi, au lieu de les voir en un, comme c'est le cas de la science divine. D'ailleurs, dans le cas d'une inférence, il y a toujours incluse, antérieurement aux résultats de celle-ci, une certaine ignorance : nouvelle raison pour que nous soyons, la prêtant à Dieu implicitement, en contradiction avec nous-mêmes [2].

Nous ne disons pas non plus que la science de Dieu, bien que relative à tout, dépende de ses objets en aucune sorte. Ce ne sont pas les choses qui conditionnent la science de Dieu, mais c'est la science de Dieu qui conditionne toutes choses [3].

D'après nos preuves de Dieu et notamment la cinquième *voie*, nous figurons humainement le savoir que nous lui attribuons en le comparant à celui de l'architecte. Or le

1. *Comment. Cajetani in artic., cit.*, n° XI.
2. Iª pars, q. XIV, art. 7 ; *C. Gentes*, c. LV-VII ; q. IX, *De Pot.*, art. 2 ; *Comp. theol.*, c. XXIX.
3. Iª pars, q. XIV, art. 8 ; I *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 1 ; q. II, *De Verit.*, art. 14.

savoir de l'architecte a le rang de cause à l'égard de la maison qu'il construit, puisque c'est par son art qu'il opère, et que la forme qu'il a dans l'esprit étant le principe déterminateur de l'effet, entretient donc avec celui-ci une relation semblable à celle de la chaleur par rapport à ce qui s'échauffe. Il faut pourtant remarquer que le principe déterminateur dont on parle ne joue ce rôle à l'égard de l'effet qu'à condition d'être dans l'opérant autre chose qu'un élément statique. Avoir l'idée d'une maison à construire, ce n'est pas encore en être cause : on ne le devient qu'en appliquant cette connaissance au fait, ce qui suppose dans la forme conçue une inclination, un poids qui la constitue idée-force. C'est ici que la volonté intervient. Celle-ci en effet n'est autre que le poids de notre être connaissant, l'effort de réalisation au dehors ou au dedans des formes pures que l'intelligence porte [1].

Il suit de là que lorsque nous attribuons à la connaissance divine une causalité à l'égard de toutes choses, ce n'est pas en abstrayant du vouloir. Nous aurons à revenir sur ce thème. En attendant, il reste que le savoir divin n'est pas en dépendance des êtres, mais au contraire il les tient sous sa dépendance; c'est lui qui est cause, et non pas eux. Si certains docteurs ont pu dire que Dieu sait ce qui sera parce qu'il sera, au lieu que cela soit parce que Dieu le sait, c'est qu'ils ont voulu s'en tenir à la science comme telle, c'est-à-dire comme attribut statique du sujet. Encore n'ont-ils pas voulu dire que l'existence des choses soit cause réellement que Dieu les sait, mais simplement que la vérité de cette proposition : Telles choses sont, ou seront, implique, et dans ce sens cause la vérité de cette autre proposition : Dieu les sait [2]. Ces deux points de vue diffèrent profondément; l'un connote le réel, l'autre nos illations logiques. Celles-ci ne font rien à Dieu et ne peu-

1. Cf. *infra*, t. II, l. VI, ch. I et ch. II *init.*
2. Ia pars, *loc. cit.*, ad. 1m.

vent changer l'ordre des faits. D'après cet ordre, Dieu est premier, avec sa science-cause; l'univers est second, avec sa vérité à la fois effet et cause : effet par rapport à la science créatrice, cause par rapport à la science humaine; et celle-ci enfin est troisième, tenant le rang de l'observateur par rapport à la maison qu'a construite l'architecte. Dans ce dernier cas, la maison est à la fois un effet de science et une cause de science, en raison de quoi elle est mesurée et elle mesure, elle subit et impose la loi : ainsi les choses naturelles sont ce qu'elles sont de par la science divine, non à l'inverse, bien que nous ne soyons, nous, en tant que connaissants, que parce qu'elles sont, non à l'inverse [1]. L'indépendance divine est donc pleinement sauvegardée, et sa transcendance nécessaire est intacte.

Il faut maintenant venir au détail des objets qu'embrasse la science divine; non pour se répéter fastidieusement, mais pour écarter brièvement les difficultés spéciales qui en ressortent. C'est en effet au nom de ces difficultés que certains ont voulu écarter de Dieu la science des êtres.

K. c. — *Universalité de la science de Dieu.*

D'abord, il faut noter que la science de Dieu étant relative à l'être en toute son ampleur, ainsi qu'on l'a fait voir, on doit inclure dans son objet non seulement l'*acte*, qui est être absolument, mais encore la *puissance*, qui est être aussi à sa manière. La puissance et l'acte ne sont pas des aspects subjectifs : ils divisent bien réellement l'être en son amplitude [2]. Ce qui est en puissance est réel, en ce qu'il est réellement en puissance; la science de Dieu le doit donc comprendre, de quelque genre de puissance qu'il s'agisse. Certaines choses sont dites en puissance par rapport à Dieu, en ce sens qu'il est en son pouvoir de les faire; certaines

1. Ia pars, *loc. cit.*, ad. 3m.
2. Cf. *supra*, l. I, ch. III, A.

autres sont en puissance de la créature : ce sont celles que contient le déterminisme ou que peut produire la liberté, sans parler de celles qui peuvent être souffertes et qui impliquent puissance passive ; certaines enfin sont en puissance de notre pensée, de notre imagination, de nos dires : à savoir nos concepts, nos énonciations, nos images mentales. Tout cela et quoi que ce soit d'ailleurs qui puisse être dit, ou pensé, ou fait, ou mené à l'acte d'une façon quelconque doit être inclus dans la science de Dieu qui comprend tout l'être.

Que Dieu connaisse le mal, c'est ce qui a paru à quelques-uns difficile à admettre ; mais leurs raisons sont trop futiles pour qu'on s'y attarde[1]. Qu'il connaisse tous les singuliers, ce qu'on a dit déjà dispenserait d'y insister n'était la gravité des conséquences. Enfermer Dieu dans l'universel, c'est ramener l'idée de providence à une expression trop réduite pour que la vie religieuse ou la vie morale s'en accommodent. Comment d'ailleurs une telle exclusion pourrait-elle se défendre? Dieu connaît tout ce qu'il cause et en tant qu'il le cause. Or la causalité se termine à l'être en acte, et l'être en acte est toujours singulier : l'universel n'a pas de substance. Par ailleurs, qui connaît un genre connaît les différences qui le divisent : pourrait-on dire qu'on connaît le nombre, si l'on ne connaissait le pair et l'impair? Or l'être se divise selon le singulier et l'universel ; si Dieu connaît à fond la nature de l'être, il connaît donc également l'un et l'autre. Enfin, nous avons reconnu nécessaire de poser en Dieu toute perfection à un état supérieur : mais n'est-ce pas pour nous une perfection que de connaître le singulier comme tel? Refuser cette valeur au premier principe, c'est donc lui faire l'injure qu'Aristote reprochait à Empédocle de s'exposer à lui faire.

D'aucuns ont senti l'impossibilité de parler ainsi de Dieu, et ils ont cru faire le nécessaire en disant : Dieu connaît tous les singuliers, mais non pas dans leur singularité,

1. Cf. Iª pars, q. XIV, art. 10 ; I *Contra Gentes*, c. LXXI ; I *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, art. 2 ; q. II, *De Verit.*, art. 15.

comme nous les connaissons, nous, lorsque nous les voyons en acte : il les connaît dans leurs raisons universelles, à la façon dont l'astronome connaît l'éclipse qui aura lieu dans cent ans, parce qu'il sait les rencontres des astres. Ces philosophes prennent le singulier pour une collection de caractères généraux assemblés selon certaines lois, et ils disent : Là où ces caractères sont connus, se trouve connu aussi l'être, et cela peut avoir lieu dans l'universel, antérieurement à toute réalisation effective, sans que celle-ci soit atteinte en elle-même par la connaissance[1]. Mais ou cette opinion est contraire aux principes de l'individuation des natures, ou elle ne lève pas la difficulté. Nous l'avons dit, en effet, les formes universelles sont individuées par la matière[2]. En dehors de celle-ci, quelques nombreuses déterminations substantielles ou accidentelles que l'on suppose jointes ensemble en vue de serrer de près la réalité subsistante, toujours celle-ci échappera aux prises.

Dites de Socrate que c'est un homme, un blanc, un génie, un moraliste ; qu'il est fils de Sophron, athénien, etc..., de quelque façon que vous essayiez de le caractériser par des notions de ce genre, vous n'en aurez jamais qu'un calque indéfiniment multipliable. L'incommunicabilité, ce qui est la caractéristique de l'individu, suppose en plus de la forme, qui d'elle-même est idée, l'attribution à cette idée d'une part quantitativement définie de la potentialité universelle (*Materia signata quantitate*). Qu'on ne dise donc pas : Dieu connaît les individus parce qu'il connaît tous les cas, dans les combinaisons de l'universel. Un cas n'est pas un être. Rester au cas, puisque c'est rester à l'universel, c'est rester au non-existant, et l'on maintiendrait donc que Dieu ne connaît pas vraiment les êtres.

Ce qu'il faut dire, c'est que Dieu connaît ceux-ci en tant que

1. Saint Thomas cite pour cette opinion Avicenne (tract. VIII, *Metaph.*, cap. VII) et Algazel, *Philos.*, lib. I, cap. III. *Apud Aver.*, lib. *Distinctionum*, disp. VI. Il y ajoute leurs tenants du moyen âge.

2. Cf. *supra*, l. I, ch. III, C.

particuliers, dans leur particularité, et par suite aussi bien quant à leur matière, qui les pose dans l'espace et le nombre, que quant aux raisons universelles qu'ils participent.

Notre philosophie, d'ailleurs, nous l'impose. Nous disons que Dieu connaît précisément en tant qu'il est cause. Si Dieu n'était pas cause, nous ne saurions pas qu'il connaît, ou plutôt nous saurions qu'il ne connaît pas, puisque, alors, enfermé dans sa transcendance, il n'aurait nul moyen de communiquer — à supposer qu'elles subsistent hors de lui — avec des natures désormais totalement étrangères à la sienne. C'est pourquoi les anciens philosophes qui ont cru devoir soustraire la matière à la causalité divine, ont enlevé du coup à Dieu la science du singulier, de même que ceux qui ont compris sa causalité comme s'exerçant en échelons, sa vertu propre se terminant aux premiers êtres et la vertu de ceux-ci à d'autres, n'ont pu rendre raison de sa connaissance que relativement à l'universel. Mais nous qui découvrons l'action de Dieu en toutes choses, l'ayant appelé pour rendre raison de l'être en tant que tel, nous ne voyons pas de difficulté à ce qu'il connaisse la matière et ce qui ressort d'elle; à ce qu'il connaisse par conséquent les individus aussi bien que les natures. Il ne sera pas nécessaire pour cela de lui prêter des sens; mais par le même moyen qu'il a de connaître tout, à savoir en lui-même en tant que participable, il peut connaître aussi l'individu qui, même comme tel, ne le participe pas moins que le reste. Si l'architecte avait en soi l'idée de la maison non seulement quant à la forme qu'elle doit affecter, mais aussi quant aux matériaux, et qu'il fût cause de ceux-ci comme de l'autre, il n'aurait pas besoin d'aller au chantier : il porterait en soi la maison en tout ce qu'elle a de connaissable. Tel est le cas de Dieu. Tout ce qui est, selon ce qu'il est, vit en lui, en tant que participation de lui : il le connaît par suite en se connaissant, et rien n'est cas particulier, à l'égard de sa science[1].

1. I[a] pars, q. XIV, art. 11; I *Sent.*, dist. XXXVI, q. I, art. 1; II, dist. III, q. II, art. 3; I *C. Gentes*, c. L, LXIII, LXV.

Les objectants, à moins qu'ils ne suivent les fausses philosophies dont nous venons de faire mention, versent dans l'anthropomorphisme. Ils se figurent que Dieu ne peut connaître le singulier que par une image singulière, et ils donnent donc à penser que l'universel, dont ils lui accordent la connaissance, est représenté en lui par une idée universelle. Or ces conceptions sont aussi fausses l'une que l'autre. Dieu n'a pas plus d'idées que d'images, d'intelligence que de sens, en la manière dont on le comprend. Ce que nous appelons son intelligence, ses idées, c'est lui-même; c'est son essence inconnaissable que nous pensons successivement, pour exprimer son rôle, sous la forme de l'intelligible et sous celle de l'intelligence. Sa science n'est donc, en soi, ni universelle, ni particulière : elle est transcendante à ces divisions du conditionné. C'est seulement du côté de l'objet que ces divisions se retrouvent. Nous disons que la science de Dieu ne connaît ni universellement, ni particulièrement de sa part; mais qu'il connaît universellement et particulièrement de la nôtre [1].

Par là l'on voit s'évanouir le doute qui s'élève en quelques esprits en raison de ceci que notre intelligence étant dite ignorer le singulier, à cause de sa nature immatérielle, Dieu, à fortiori, le devrait ignorer, étant infiniment plus loin de la matière que nous-mêmes. Dieu est loin de la matière tout à fait, et c'est pourquoi, s'il était avec elle dans le même rapport que nous, conditionné au lieu de conditionnant, il l'ignorerait entièrement, et avec elle, il ignorerait le singulier qui vit d'elle. Mais pour lui, les termes du problème se retournent. Nous connaissons ce qui agit sur nous; Dieu connaît en tant que lui-même agit : de là viennent les différences. La matière *n'imprime point*, étant devenir pur, puissance passive sans nulle richesse d'acte. Aussi est-elle pour nous un inconnaissable; elle est *conclue*, mais elle n'est pas *connue*. Ce que contiennent les sens, et à plus

1. *Ibid.*, ad 1m.

forte raison l'intelligence, est forme et non point matière. Même dans la sensation, nous ne connaissons le singulier comme tel que par le sentiment de son action sur nous, et c'est pourquoi nous avons dit que si Dieu causait la sensation à la place de l'objet, comme dans le système occasionnaliste, nous cesserions, au vrai, de connaître les choses[1]. Mais Dieu n'a pas besoin, pour connaître la matière, qu'elle déteigne sur lui : c'est lui, au contraire, qui déteint sur elle en lui communiquant de son être. En sachant ce qu'il lui donne il sait pleinement ce qu'elle est; il en pénètre la nature, la valeur potentielle et les déterminations successives. Par là il connaît tous les singuliers en même temps que l'universel[2].

K. d. — *La science de Dieu et l'infini.*

Mais alors c'est un infini qui se présente à sa connaissance. Car bien qu'il n'y ait pas, selon le thomisme, un nombre infini d'êtres actuellement existants; bien qu'on n'y suppose point le passé infini et que l'avenir ne doive jamais être en acte, pourtant, à y regarder de près, c'est bien, à l'égard de Dieu, un infini qui est en cause. D'abord, Dieu pénétrant à fond la puissance aussi bien que l'acte, on ne peut lui refuser la connaissance de ce qui en peut sortir, soit qu'il s'agisse de sa puissance à lui, soit qu'il s'agisse de la puissance des créatures. Or il est clair que l'infini est là sous de multiples formes. Ensuite, comme nous croyons à la permanence sans fin de l'univers, et que l'évolution de celui-ci, ne fût-ce que dans les créatures raisonnables, suppose dans l'avenir des actes perpétuellement renouvelés, il faut bien dire que Dieu, pour qui il n'est point de succession, a sous les yeux actuellement, si l'on peut ainsi dire, tout le déroulement infini de ces actes.

Comment cela se peut-il, c'est ce qui ressort facilement

1. Cf. *supra*, l. I. ch. III, I.
2. Q. II. *De Verit.*, art. 5 : « Sed tunc restat dubium... »

des précédentes solutions. L'être divin, considéré sous la face de l'intelligible, comprend en soi l'intelligibilité universelle, ce que nous traduisons en fonction de nos théories par cette affirmation : L'essence divine, par laquelle Dieu connaît, est une représentation suffisante de tout ce qui est ou peut être, et cela non seulement quant aux principes communs et aux raisons universelles, mais quant à ce qui distingue chaque être de chaque être. Si donc, comme il est clair, la connaissance s'étend jusqu'où peut la mener son principe, Dieu, considéré cette fois comme intelligence, doit envelopper de ce que nous appelons son regard l'infinité du réel et du possible. Se comprenant pleinement lui-même, il doit comprendre aussi ses virtualités infinies quant à leur valeur d'être et quant à leur usage. Les réalisations de tous les temps, et celles qui sont en dehors du temps, dans le possible, y sont donc impliquées.

Envisagée sous ce rapport, la condition du Premier Principe comparée à la nôtre prêterait à l'induction suivante : Dans la connaissance sensible, l'image intérieure par laquelle on connaît ne portant la ressemblance que d'un cas ou d'un individu, on n'atteint par son fait que cet individu ou ce cas, sans pouvoir s'élever à une généralité supérieure. La connaissance intellectuelle va plus loin, tout en souffrant d'une infériorité relative. Le principe déterminateur de l'intelligence, la *forme intelligible* vaut alors pour un groupe ; elle représente la chose vue par l'esprit non plus quant à l'individualité où elle se restreint, mais quant à la nature qu'elle incarne et qu'elle manifeste, et comme cette nature ainsi abstraite est capable de réalisations toujours reprises, on peut dire que dans l'idée de l'homme, par exemple, est contenue une infinité virtuelle, à savoir l'infinité des individus possibles en cette espèce. Seulement, ce regard sur les possibles ne les distingue ni ne les peut distinguer l'un de l'autre, parce que l'idée qui en est le point de départ n'est qu'un schème. Que si au contraire l'idée

d'homme enveloppait pour nous tout ce qui est de l'homme, non seulement quant aux principes communs, mais quant aux déterminations individuelles, alors l'infinité des individus réels ou possibles en l'espèce humaine tomberaient sous notre regard. Or tel est le cas de Dieu à l'égard de tout, puisque l'idée, en lui, n'est autre que lui-même en tant que participé ou participable par les individus et par les espèces. Ce cas unique qui est lui-même enveloppe donc pour lui tous les cas, et son infinité comme intelligible appelle l'infinité de sa connaissance.

En s'exprimant de la sorte, on peut avoir l'apparence contre soi; on s'expose par exemple à cette objection. Envelopper l'infini contient une contradiction dans les termes. L'infini ne s'enveloppe pas; l'infini ne se traverse pas. Ni l'intelligible divin ne peut donc comprendre en soi un infini d'intelligible, ni le regard divin ne peut achever jamais son infini d'intelligence. Mais ces difficultés sentent l'anthropomorphisme. Quand nous parlons d'*envelopper* l'infini, nous l'entendons non d'une contenance qui laisserait subsister au dedans de l'intelligible divin une multiplicité réelle : il s'agit d'une *valeur,* laquelle reste à son unité, à sa simplicité parfaite. De même, nous ne comprenons pas que Dieu connaisse les infinis en passant de cas en cas et d'objets en objets : son regard est simple autant que son être, lui étant identique; mais nous disons que ce regard simple égale un infini, qu'il est un infini de compréhension auquel, en son unité, rien n'*échappe*. Nous ne pouvons parler de Dieu autrement qu'avec notre langage empirique; mais nous savons que Dieu dépasse l'expérience. De même que le temps sans bornes qui figure pour nous son éternité n'en est que « l'image mobile »; de même que *les* perfections accumulées que nous lui attribuons ne sont qu'une façon d'exprimer *sa* perfection indivise et simple, ainsi cet infini d'intelligible et d'intelligence que nous lui prêtons n'est que le spectre épanoui dans notre prisme humain de sa pure et indivisible lumière. C'est

pour noter la *valeur* de celle-ci que nous posons des termes d'*extension*. Ne la pouvant atteindre en elle-même, nous figurons sa transcendance par une série de valeurs juxtaposées, et nous disons cette série sans limites pour exprimer négativement, ne pouvant le noter au positif, le caractère total de Celui qui est Source, et qui par conséquent vaut pour tout, dans l'ordre intelligible ainsi que dans tous les autres.

Répondant plus directement à la difficulté qu'on nous fait, nous dirions qu'il y a deux façons de connaître l'infini : premièrement *selon le mode de l'infini*, c'est-à-dire selon un ordre de succession, l'infini étant de soi relatif à la quantité, qui est ordre, et de cette façon, l'infini en effet ne peut ni se traverser ni se comprendre; l'infini comme tel est inconnaissable. Mais l'infini ramené à l'unité et sans succession, l'infini de valeur une et simultanée que nous prêtons à Dieu en sa pensée n'offre plus de prise à des arguments de ce genre. Ici, plus de *traversée* à opérer; plus d'ampleur à *comprendre*. L'identité en Dieu de l'intelligible et de l'intelligence en l'unité de son être, écarte ces notions en même temps qu'elle appelle le mystère. Nous ne comprenons pas, mais nous voyons clairement que les difficultés sont sans force. La nuée qui cache Dieu le défend du moins contre ses blasphémateurs[1].

K. e. — *La science de Dieu et les futurs contingents.*

La difficulté spéciale de ce cas est assez semblable à celle qui a été soulevée tout à l'heure. De même que l'infini comme tel est inconnaissable, ainsi le futur contingent comme tel est inconnaissable. Le contingent est, en effet, ce qui peut se produire ou ne pas se produire, à ne regarder que la nature des causes qui y concourent[2]. Or ce qui est

1. Iª pars, q. XIV, art. 12, *cum arg.;* I *Sent.*, dist. XXXIX, q. I, art. 3; I *C. Gentes*, c. LXIX; q. II, *De Verit.*, art. 9; q. XX, art. 4, ad 1m; *Quodl.*, III, q. II, art. 1; In I *Peri Hermeneias*, lect. XIV.

2. Cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. III.

ainsi indéterminé ne peut être objet d'une science certaine. La conjecture dans le domaine de la connaissance répond au contingent dans l'être. Même s'il s'agit de Dieu, et en s'appuyant sur nos propres dires, on peut penser que Dieu ne connaissant que ce qui est, en tant qu'il est, ne peut pas connaître le futur contingent, qui n'est à aucun titre : ni en lui-même, en tant que futur, ni dans ses causes, en tant que contingent. Reste sans doute qu'on peut l'atteindre en tant que possible, mais ce n'est plus la question que l'on pose. En d'autres termes, la futurition d'un événement doit se fonder sur quelque chose d'actuel, ne pouvant se fonder sur un avenir qui n'existe pas encore, et ne pouvant se tenir en l'air comme l'imagination le suppose[1]. C'est dans sa cause, qu'un futur peut être déclaré certain ou incertain, et la proposition qui l'énonce vraie ou fausse[2]. Si donc la futurition d'un événement doit être objet d'une science certaine, ainsi que nous le requérons pour Dieu, il faut évidemment que son fondement actuel soit déterminé par rapport à lui, c'est-à-dire que sa cause soit ordonnée à le produire. Or ce que nous appelons contingent est précisément tel qu'aucune des causes naturelles existantes ne se montre déterminée à le produire; c'est un cas que la nature n'a point prévu nommément; il résulte de rencontres que le large laissé à ses prévisions peut permettre; mais il n'est pas voulu : je dis au sens où la nature *veut,* c'est-à-dire *tend* vers des effets déterminés qui sont pour elle des fins et des biens. Le contingent est donc proprement indéterminé ; il n'a point de racines dans l'être ; s'il se produit, ce sera par un concours d'activités sans lien, sans unité causale, par suite sans être propre et sans vérité. D'où la célèbre thèse d'Aristote que de deux propositions contradictoires relatives à un futur contingent, aucune n'est déterminément vraie ou fausse ; que la vérité acquise plus tard par l'événement ne peut pas faire retour au passé, de façon

1. Cf. *supra*, p. 52, 53.
2. Cf. I^a pars, q. XV, art. 7, ad 3^m.

à permettre de dire de ce qui se passe : Il était vrai que cela se passerait.

Cette thèse s'éclaircira plus loin[1]; mais dès maintenant sa valeur très certaine pèse sur nos conclusions, et il semble impossible de dire : Dieu connaît les futurs, sans sous-entendre qu'ils sont déterminés dans leur cause et par conséquent nécessaires.

Le cas n'est cependant pas si désespéré. Un contingent peut s'envisager en un double état. Il est d'abord futur; il est ensuite présent. Considéré sous le premier rapport, il est très vrai de dire de lui : Il est indéterminé, et incapable de fonder une science certaine; mais en tant qu'il existe ensuite, ce n'est plus un futur, ni davantage un contingent : il est acquis à l'être et entre dans le nécessaire. Si donc il est une science qui, abstrayant des temps, puisse atteindre le contingent en ce dernier état, le contingent ne sera plus, pour cette science, un futur ni un contingent : ce sera une chose vue, et par conséquent une chose nécessaire, comme il est nécessaire que Socrate soit assis, quand je vois qu'il est assis. Or ce que nous avons dit de la science de Dieu fait voir suffisamment qu'elle est de cette sorte. La science de Dieu n'est pas conditionnée par le temps. Dieu *sait* en tant que présent à lui-même; en tant que sa réalité, envisagée sous le rapport de l'intelligible, contient l'intelligibilité universelle. Dire que la science de Dieu est en dépendance du temps, ce serait dire que Dieu même est mesuré par le temps et qu'il n'est point immuable. Il faut donc accepter, à défaut de le concevoir, que la connaissance de Dieu est au futur ce que la nôtre est au présent, ou pour mieux dire que ces différences n'ont point cours, pour Celui qui est transcendant à toutes les différences. Passé, présent et avenir sont des divisions du relatif : l'Absolu n'y est point soumis; mais de même que sa simplicité d'être vaut pour tout l'être, ainsi la simplicité de ce que nous appelons sa

1. Cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. III, A.

durée vaut pour tout le temps et le contient dans sa virtualité supérieure. La science que cette durée mesure atteint donc l'être de tous les temps, et sans troubler ses relations, se rend présent ce qui n'est pas présent pour la créature[1].

Quiconque pénétrera cette doctrine saura répondre aux objections soulevées de nos jours, comme d'ailleurs en tout temps, contre elle. On a cherché à prouver que la prescience ainsi affirmée et expliquée par saint Thomas détruisait la notion du temps. « Prétendre que les phénomènes à venir peuvent s'offrir à une intuition, qu'on appellerait en ce cas parfaite, en forme de phénomènes présents, c'est dire que le temps n'est point réel, et que la succession des phénomènes est une apparence propre à des modes de sensibilité illusoires[2] ». Cette objection est superficielle, à moins qu'elle ne prétende traîner après soi tout le système du Dieu fini, premier conditionné qui ne souffre aucune transcendance. Si Dieu est engagé, ainsi que le suppose Renouvier, dans les relations universelles, alors oui, le douer de prescience en ce sens qu'on poserait devant lui l'avenir « en forme de phénomènes présents », ce serait supprimer la durée, puisque ce serait bouleverser l'ordre de succession en quoi elle consiste ; puisque les termes de cet ordre se trouveraient superposés, ramenés à un unique instant pour qu'un unique regard, dans l'un de ses instants à lui, puisse les envisager tous ensemble. Mais le Dieu conditionné de Renouvier n'est qu'une idole[3]. Le vrai Dieu est transcendant à la durée comme il est transcendant à l'être, et parce qu'il lui est transcendant il en comprend les phases sans les superposer, et porte en soi leur succession en tout ce qu'elle a d'intelligible sans nier la distinction des intelligibles ainsi envisagés dans l'un. Il en est de lui, dit saint Thomas, comme d'un observateur placé sur une haute

1. Iª pars, q. XIV, art. 13 ; I *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 5 ; I *C. Gentes*, c. LXVII ; q. II, *De Verit.*, art. 12 ; q. XVI, *De Malo*, art. 7.
2. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 171.
3. Cf. *supra*, ch. II, F.

tour et qui regarderait passer un cortège. Pour cet observateur, l'ordre d'antériorité et de postériorité spatiales en raison duquel les gens engagés dans le cortège voient celui qui est devant eux mais ne voient point les autres, serait sans influence : il verrait tout d'un seul regard, et l'on ne pourrait pas dire pour autant que ce regard supprime l'ordre. Ainsi nous, qui sommes dans le cortège du temps, nous voyons mesurer par lui notre connaissance, et les propositions qui expriment celle-ci doivent se plier aux exigences du temps, doivent connoter le temps : d'où les conjugaisons de nos verbes. Mais Dieu observe le temps d'un regard simple, et il l'exprime par son Verbe à lui qui est sans division temporelle, comme il est sans division modale, sans multiplicité essentielle, sans rien de ce qui reflète dans le langage humain les morcellements de l'être. L'intelligibilité universelle trouve là son centre indivisible, et pas plus que la science de Dieu n'est multiple pour s'appliquer à de multiples objets, dont elle respecte ou plutôt dont elle fait la multiplicité, pas davantage elle n'est successive pour s'appliquer au devenir, dont elle respecte ou plutôt dont elle crée l'ordre de succession[1]. Quand donc on dit : Dans l'hypothèse thomiste, le temps n'est pas réel, saint Thomas répondra : Il est réel, mais à titre de mesure du créé, non comme mesure du transcendant et de sa science. A l'égard de celui-ci, le temps est condition de l'objet, non condition du regard. Présent, passé, futur, ce sont des adjectifs qui sous le regard divin n'ont pas plus de valeur que ceux-ci : blanc, bleu, rouge, ou : rond, carré, triangulaire. Ces derniers marquent un ordre de permanence, les premiers un ordre de succession ; mais permanence et succession sont des différences de l'être, que divisent les *catégories*, et Dieu est au-dessus des catégories, au-dessus de l'être, en tant que son Principe. D'où il suit que les futurs s'offrent à lui « en forme de phénomènes pré-

1. In I *Peri Hermeneias*, lect. XIV, § 19 ; q. II, *De Verit.*, art. 12 ; q. XVI, *De Malo*, art. 7.

sents », ou pour mieux dire sans forme temporelle, non pas en ce sens qu'ils perdent pour tomber sous ce regard leur qualité de choses temporelles, leur qualité de futurs; mais en ce qu'ils participent, *comme objet*, à la transcendance du Premier Intelligible, et qu'ils sont là *présents,* quoique non *qualifiés présents*.

Cette dernière distinction répond à une difficulté que certains disent invincible et que l'auteur du Néocriticisme, bien qu'il y ajoute un *videtur*, semble lui aussi croire telle. Elle consiste à affirmer que si le futur est présent *pour Dieu* il est aussi présent *en soi*, pour cette raison que « entre deux vérités *de point de vue* et contradictoires l'une de l'autre, il doit y en avoir une, ce semble, qui est la vérité pure et simple, et l'autre qui serait une erreur au fond ». Naturellement, dans ce conflit, c'est le point de vue Dieu qui devrait vaincre. Ce qui est vrai pour Dieu, faux pour nous, doit être vrai tout court, faux seulement pour notre illusion, et il resterait que la durée n'est qu'une apparence. Mais il y a là une équivoque. Quand nous disons : Dieu voit le futur *comme présent,* cela ne signifie point que Dieu porte à son sujet un jugement de présence; que sa science le déclare présent, le qualifie comme tel, de façon à infirmer le jugement de futurition que porte la connaissance humaine. Le futur est ce qu'il est : futur, et Dieu le voit tel qu'il est : futur, puisqu'il le veut futur; seulement nous disons que Dieu n'est pas affecté, lui, dans sa science transcendante, par cette condition du relatif, et nous en concluons que le mode de futurition qui s'impose à l'objet ne s'impose pas au regard divin qui l'observe. Dieu voit que le futur est futur, mais il ne le voit pas « en forme de phénomène futur ». Autre chose est la forme ou la condition du divin regard, autre chose est la nature ou la condition de l'objet en soi. Or puisque nos propositions relatives au futur ou au présent entendent bien qualifier l'objet, et non les modes d'une science transcendante, la vérité *pure et simple* dont parle l'objectant, c'est que le futur est futur,

non présent. La vérité *de point de vue,* au contraire, est celle qui nous fait dire : Le futur est présent *pour Dieu*, parce qu'alors, en paraissant qualifier le futur en lui-même, nous ne qualifions, au vrai, et encore négativement, que les conditions de la science créatrice.

On retrouve là, comme partout, cette doctrine que le simple précède le composé, l'immobile le mobile, le nécessaire le contingent; mais que bien loin de se nuire, ces deux faces du réel se répondent. Le variable, même comme tel, procède de l'Invariable, et ne peut donc prouver sa variabilité. L'Invariable, comme tel, est principe du variable, et ne peut donc lui imposer ses propres conditions. Que si l'on trouve nécessaire de ramener, par la doctrine de Dieu, le relatif à l'absolu, il faut suivre les conséquences, et ne pas donner à l'absolu ainsi constitué les lois du relatif[1], ou réciproquement.

L. — LA VIE DE DIEU.

Dieu est vivant. Ce mot, la *vie*, prête à des interprétations différentes. Il a été créé pour désigner des phénomènes qui, manifestes en certains cas, sont plus ou moins voilés dans d'autres. Pour en déterminer la valeur, il faut regarder aux cas les plus faciles, et se demander en raison de quoi l'on dit vivants les animaux, à qui convient évidemment ce terme. Or le caractère qui les fait ainsi qualifier sera sans nul doute celui qui le premier apparaît et qui le dernier demeure. Quand disons-nous que l'animal prend vie, sinon quand il commence à avoir un mouvement autonome, et combien de temps le disons-nous vivant, sinon autant que ce mouvement dure en lui? Quand au contraire il l'a perdu et qu'il n'est plus que passif sous l'action des forces, nous disons qu'il est mort, que la vie a défailli en lui. C'est donc que selon la teneur du langage, cela est

1. Cf. *loc. cit.* et Iª pars, q. XIV, art. 13; I *C. Gentes*, c. LXVI et LXVII, praecipue § 6; I *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 5; *Quodl.*, XI, q. III; *Comp. Theol.*, c. CXXXIII.

proprement vivant qui se meut d'un mouvement autonome, de quelque espèce d'ailleurs que soit ce mouvement : translation, augmentation et diminution, altération qualitative, et cela encore, que le mouvement soit entendu au sens propre, c'est-à-dire physiquement, pour un passage de la puissance à l'acte en un être que cet acte est destiné à parfaire (*actus imperfecti*), ou qu'il soit pris en un sens plus large, pour désigner l'acte d'un être constitué en soi, mais destiné à élargir son champ d'existence et d'action par la connaissance (*actus perfecti*). En cette dernière acception, sentir et comprendre sont une façon de se mouvoir, et par suite une façon de vivre. Ne dit-on pas que la vie se manifeste en l'homme quadruplement : par l'assimilation, par le sentir, par le mouvement de progression, par l'intelligence [1] ?

Il va de soi que c'est uniquement en ce dernier sens que la vie peut être attribuée à Dieu ; mais alors, dans toute la mesure où nos mots peuvent s'appliquer à lui, il faut lui appliquer celui-ci éminemment, car Dieu représente, selon nos façons de concevoir, le cas-limite de l'activité autonome.

Voici en effet comment on pourrait, à ce point de vue, graduer les êtres. Trois termes sont ici en présence : la *fin* qui meut l'agent, la *forme* selon laquelle cet agent est déterminé à l'acte, l'*instrument* qui lui sert à exécuter son action. Dans certains cas, l'agent considéré n'est qu'un exécuteur : ni il n'a conçu la fin, ni il n'a acquis par lui-même la forme qui détermine l'action à produire. Tel est le cas de la plante. Celle-ci se meut elle-même quant à l'exécution du plan évolutif qui caractérise son espèce ; mais son but est fixé d'avance, et le principe de son mouvement lui est donné. L'animal, lui, exécute également par ses propres moyens les mouvements qui doivent réaliser les fins de la nature, mais il a de plus les sens, par lesquels entre en lui, à titre de propriété issue du dehors mais

1. Iª pars, q. XVIII, art. 1 ; art. 2, ad 1m ; III *Sent.*, dist. XXXV, q. I, art. 1 ; q. IV, *De Verit.*, art. 8, *init.*

désormais possédée en propre, la forme active qui ouvrira devant lui des voies nouvelles. De là vient que l'animal, à mesure qu'il perfectionne ses sens, enrichit son activité autonome. Celui qui n'a de sens que le tact : telle l'huître au bord des mers, ne sait que se dilater et se contracter, ne dépassant guère le mouvement de la plante. Celui au contraire qui a le sens développé assez pour toucher à distance, si l'on peut ainsi dire, et connaître de loin, celui-là se meut au loin et jouit du mouvement de progression. Il n'empêche que la fin de son mouvement lui est fournie d'ailleurs; qu'il la connaît sans doute, mais comme une chose donnée, incluse pour ainsi dire dans son être, sans qu'il la juge ni la domine, ni par conséquent la possède. Il est mû selon elle et pour elle, mais à son égard il ne se meut point et n'est donc point, sous ce rapport, autonome.

L'homme franchit un nouveau degré, et par lui, au-dessus des animaux décrits, il s'en trouve un qui non seulement exécute son mouvement par lui-même et en acquiert par lui-même le principe, mais fixe aussi son but par l'intelligence. A celle-ci il appartient de mesurer les moyens et les fins, de les coordonner ensuite. Aussi dans le domaine de notre expérience, l'homme est-il celui de tous les êtres qui possède la vie de la façon la plus parfaite, en tant qu'il se meut d'une motion supérieure. Ne voit-on pas d'ailleurs que dans un seul et même homme, l'intelligence meut le sens et celui-ci les organes qui exécutent : preuve manifeste que c'est l'intelligence qui est le plus haut principe de la vie, étant le principe d'une activité non seulement autonome, mais maîtresse.

Pourtant, ici encore une lacune se révèle. L'intelligence fixe ses fins; mais cela n'est vrai que des fins particulières, celles relatives à tel moment, à telle action ou à tel groupe d'actions. Quant il s'agit de la fin suprême, de celle qui définit notre action et détermine pour nous l'élan général de la vie, il n'en est plus ainsi. Nul être conditionné ne peut se donner à soi-même ses conditions toutes pre-

mières : il se reçoit, comme tel, des mains de celui qui le conditionne. C'est la nature, c'est Dieu, qui met en nous les toutes premières déterminations du connaître, à savoir les principes, et la toute première détermination du vouloir, à savoir l'appétit du bien. L'homme n'est donc pas pleinement autonome, et si la vie consiste en l'autonomie de l'action, l'homme n'est point vivant au degré suprême. C'est à Dieu seul, en tant qu'il est l'Inconditionné, qu'il faut réserver ce titre. En lui, l'intelligence, premier principe de vie, et l'acte d'intelligence, manifestation de cette vie, ne se distinguent pas de sa nature; celle-ci à son tour ne dépend de rien, étant le premier chaînon des dépendances : là est donc la limite d'ascension que la vie peut atteindre, et Dieu doit être dit le suprême Vivant, non que nous voulions le loger, au sens humain de ces termes, dans le rang des vivants, mais dans la même pensée toujours, à savoir pour exprimer sous une forme de plus la perfection de l'Inexprimable. De même que la nécessité de Dieu inclut supérieurement l'être; de même que l'être, en lui, inclut supérieurement l'intelligence, ainsi l'intelligence que nous lui attribuons étant donné les conditions ou pour mieux dire l'absence de conditions qu'elle révèle, inclut supérieurement ce que nous voulons mettre avant tout sous le mot *vie,* à savoir l'autonomie de l'action, ou pour mieux dire encore de ce que nous sommes forcés de nommer ainsi, n'ayant pas de terme pour exprimer ni d'idée pour comprendre ce qui répond, dans la plénitude sans forme et sans bords de la Cause Première, à ce point de vue spécial de l'action et au rôle premier qu'Elle y doit jouer ainsi qu'en tout le reste[1].

M. — LA VOLONTÉ DE DIEU.

Dieu est doué de volonté. Cette conclusion est acquise déjà implicitement de bien des manières. A tous les rôles

1. I^{a} pars, q. XCVII, art. 3; I *C. Gentes*, c. XCVII; in XII *Met.*, lect. XIV.

de Dieu inclus dans les cinq *voies* elle est présupposée, non directement à vrai dire, mais à travers l'intelligence, dont elle n'est qu'une des conditions, ainsi qu'on l'insinuait plus haut. C'est le lien étroit de ces deux notions et l'impossibilité d'attribuer à Dieu l'une sans l'autre que saint Thomas entend ici établir.

Puisque, en effet, il est entendu que tout être court à son bien et, quand il y est parvenu, s'y repose, ce qui nous fait dire qu'il y a en toutes choses un appétit naturel du bien, autant il y aura de façons d'être, autant il y aura de façons de tendre. Les différentes espèces d'être feront les différentes espèces de tendance, et les différents genres les différences de genre. Or nous avons reconnu déjà deux genres d'existence difficiles à définir et à concilier, tellement que si l'on pose l'un d'abord, l'autre en paraît devenir incompréhensible, mais qui s'imposent pourtant à l'expérience : à savoir l'existence positive en soi, à titre d'objet de nature, et l'existence idéale en autrui, par le fait de la connaissance. La *personne* et la *chose*, la conscience et l'objet : tels sont les mots contemporains qui exprimeraient le mieux ces deux façons d'être. Or, aux yeux de saint Thomas, tout est chose, mais en même temps tout est ou peut devenir personne. L'âme est en puissance tout, et réciproquement, tout est en puissance d'âme. Et de même que toute chose est ce qu'elle est par sa forme, qui détermine son être, ainsi l'âme connaissante comme telle est constituée par la forme d'autrui, à laquelle elle participe[1]. Si donc il est exact que tout être cherche son bien, c'est-à-dire son achèvement et la possession pleine de soi-même, il en faudra conclure que l'âme devenue autrui par la connaissance devra chercher son bien, non plus seulement selon qu'elle est elle-même comme nature, mais encore selon qu'elle est devenue autrui. Elle se recherchera dans cet autrui; s'y complaira s'il lui est harmonique, comme elle se complai-

1. Cf. *infra*, t. II, l. V, ch. II.

sait dans sa propre harmonie intérieure, la désirant si elle en était privée, en jouissant si elle en avait le bénéfice; s'il est inharmonique au contraire, elle le fuira comme elle fuirait un désordre en soi; elle craindra, elle espérera, elle aimera, elle détestera, elle se réjouira ou s'attristera, bref produira les actes définissant pour nous la *volonté*.

Celle-ci n'est donc rien autre chose que la tendance *sui generis* qui correspond à l'être *sui generis* de la connaissance, et il s'ensuit naturellement qu'on ne peut nier la volonté, là où se trouve l'intelligence, qu'en contestant ce principe qui est un des fondements tout premiers de la métaphysique thomiste, à savoir que tout tend au bien, pour cette raison que l'être et le bien sont au fond identiques, et qu'on ne peut faire un univers ou simplement maintenir les natures qu'en supposant dans l'être l'amour de l'être[1].

Pour autant donc que nous avons prêté à Dieu la connaissance, nous devons lui accorder aussi la volonté. Mais de même que nous avons dit : Ce que nous appelons en nous *connaissance* n'est autre en lui que son être même, de telle sorte que ce mot nouveau ne fait qu'exprimer sous un rapport spécial la réalité du Premier Principe, ainsi ce que nous appelons chez nous volonté n'est en lui rien de nouveau que cette réalité, affirmée sous le rapport corrélatif de tendance[2].

M. a. — *L'objet de la volonté de Dieu.*

Et comme nous avons dit : A titre de propre objet, Dieu ne connaît vraiment que soi, et tout le reste en soi, comme participation de son être, corrélativement nous devons dire : à titre de propre objet correspondant à la volonté qu'on lui

1. Cf. *supra*, l. I, ch. II, C.
2. Iª pars, q. XIX, art 1; q. LXXX, art. 1 *cum comment. Cajet.*; I *Sent.*, dist. XLV, art 1; I *C. Gentes*, c. LXXII, LXXIII; IV, c. XIX; q. XXIII, *De Verit.*, art. 1.

prête, Dieu ne peut vouloir que soi, et tout le reste pour soi comme participation de son bien.

Mais cette affirmation toute dernière doit se poser, comme nous avons posé celle-ci : Dieu connaît toutes choses, nous opposant à ceux qui disent : Dieu ne connaît que soi au sens limitatif qu'on prêtait à Aristote. Les nombreuses raisons que nous avons avancées en vue d'écarter de Dieu l'honneur blasphématoire qu'on lui voulait faire, valent pour ce nouveau cas, qui n'est nouveau qu'en apparence. D'ailleurs, en tout ce qu'il peut avoir de spécial, notre induction de tout à l'heure l'éclaire autant qu'on peut le souhaiter en pareille matière. Toute chose veut son bien, disions-nous; mais toute chose aussi, par cela même qu'elle veut son bien, veut répandre son bien : n'est-ce pas un bien aussi que de se répandre? L'être qui vit en soi n'a que soi; l'être qui amène autrui en soi par la connaissance l'enveloppe d'une certaine manière pour en vivre; mais réciproquement, qui se répand en autrui se multiplie par autrui et élargit en lui le champ de son être. A cause de cela, ce que nous disions tout à l'heure, que l'être tend à l'être, doit s'entendre en ce nouveau sens que non seulement chaque chose veut se conserver et se développer en soi, mais encore que chaque chose veut déverser sur autrui de sa plénitude. L'action au dehors est le moyen de cette communication, et c'est pourquoi l'être, qui est statique par définition, est dynamique par tendance. Tout ce qui est, en tant qu'il est, selon ce qu'il est, et dans la mesure où il l'est, agit. Fécondité égale plénitude. Dans l'ordre des *natures*, nous constatons cette loi; dans l'ordre des *volontés*, nous ne pouvons la nier sans nous contredire, puisque la volonté naît en nous d'un supplément de nature apporté par la connaissance. D'ailleurs, ce dernier cas est d'expérience comme l'autre, et l'âme qui s'enrichit ne tend pas moins à communiquer sa richesse que le corps chaud à répandre autour de lui sa chaleur.

Si c'est de Dieu que nous parlons, nous ne pouvons pas

lui refuser le bénéfice de ce que nous aurons déclaré une perfection, plus que cela, une loi de l'être. Toute perfection dérive de lui, et il est source d'être : il a donc en premier, selon le mode ineffable qui lui appartient, cette tendance à la diffusion, comme il possède la perfection, comme il a l'être.

Et ce n'est point là lui donner un but : le but, c'est Lui, en tant que participable. Pas davantage ce n'est ajouter à la perfection de Dieu en soi une perfection tenant à la richesse diffusée dont on parle; car de même que nous avons dit : L'être des créatures n'ajoute pas à l'être de Dieu, mais y est inclus comme valeur et s'y absorbe, ainsi et par là même les biens que Dieu répand, les fins créées qu'il se propose n'ajoutent rien à son Bien, mais s'y incluent et ne font que l'expliciter pour la créature.

Si les choses voulues de Dieu hors lui-même étaient des biens s'ajoutant au Souverain Bien, ou si simplement les vouloir, fût-ce pour soi, impliquait perfection plus grande que de ne les vouloir point, Dieu les voudrait nécessairement, car il ne peut se vouloir lui-même que de la façon la plus parfaite. Mais ce n'est pas cela que nous disons. Nous constatons qu'au plan créé, la diffusion du bien hors de soi implique perfection, et nous en concluons qu'il n'y a pas lieu de la refuser au Premier Être. Mais la lui imposer sous peine de déchoir, nous ne le pouvons pas davantage. S'il n'y avait que Dieu, tout serait bien, et la loi de diffusion du bien, pour autant qu'on l'applique à lui, y trouverait à l'état immanent une satisfaction pleine. Que le monde soit voulu en même temps de lui, c'est bien encore; mais il serait faux de dire : Cela est mieux, si l'on voulait par là désigner un accroissement possible du bien divin, et par suite poser une loi d'action applicable au Premier Principe. Il n'y a pas de loi pour ce qui est premier. Antérieurement à toute décision relative à la créature, rien n'est convenable ou non convenable à Dieu. Ces notions, incluses dans les catégories, ne se peuvent appliquer au Transcen-

dant qu'en fonction de ses dérivés, par suite en supposant ceux-ci et non dans l'absolu où Dieu règne. Quand donc nous disons que se vouloir lui-même diffusé est convenable à Dieu, nous comprenons que la convenance notée n'implique pas réellement la non-convenance du contraire. Et ainsi, l'indépendance de Dieu reste entière. Bien qu'il soit nécessaire, lui, et que rien ne s'applique à lui que sous la forme du nécessaire, son vouloir créateur doit être déclaré pleinement libre; non en ce sens qu'il pourrait varier : étant donné qu'il est, il est éternellement nécessaire, mais en ce sens que ce vouloir qui donne sa loi à tout est lui-même sans loi, précédant toutes choses, et donc aussi les lois des choses; précédant les catégories, et donc aussi les relations des catégories.

La notion du Dieu transcendant vient donc au secours de la notion du Dieu libre. Sans la première, nous ne pourrions maintenir la seconde, parce qu'alors nous serions acculés à cette alternative : ou vouloir l'univers est un bien, et alors, nécessairement Dieu le veut; ou ce n'est pas un bien, et alors nécessairement Dieu ne le veut pas. Mais une fois dit que le bien n'est pas l'*objet* de Dieu; qu'il est sa créature; que Dieu lui est transcendant et le détermine, au lieu de se déterminer de par lui; qu'il n'y a de bien, pour Dieu, que Dieu; que tout le reste est seulement bien *par* lui, non *pour* lui, de telle sorte que sur ce point comme sur tous les autres, les relations montent du conditionné à l'*Inconditionné* sans en redescendre : une fois dit cela, il n'y a plus de difficulté spéciale en cette thèse; le mystère de l'Inconditionné s'y présente une fois de plus, voilà tout. Nous sommes invités à nous ressouvenir du caractère essentiellement négatif et relatif des notions qu'on applique au Premier Principe; mais toutes les objections tirées de prétendues raisons suffisantes de Dieu n'ont plus cours[1].

On comprend également que la volonté prêtée à Dieu

1. I *Sent.*, dist. XLIII, q. II, art. 2; Iª pars, q. XXV, art. 5.

par rapport à ses dérivés atteint chacun de ceux-ci non par des actes spéciaux, mais dans la virtualité d'un acte unique; que par suite, il n'y a pas lieu, pour sauver sa simplicité, de le renfermer en soi au point de vue du vouloir, plus qu'il n'y avait lieu de le renfermer en soi au point de vue de l'intelligence, et pas davantage de limiter son vouloir à ceci qu'il laisserait l'être émaner de lui sans s'inquiéter de ses différences. Ces opinions, parallèles à celles qu'on a écartées quand on parlait de l'intelligence divine, sont fondées sur les mêmes erreurs, qu'il n'est plus besoin de reprendre. Là où il faut insister, c'est à faire voir que cette liberté de Dieu dont on vient de montrer la source, est bien vraiment le principe d'existence de toutes choses, non la fatalité que certains ont supposée, et en raison de laquelle tout coulerait du Premier Principe par une nécessité de nature.

M. b. — *La liberté de Dieu.*

A vrai dire, la libre action de Dieu est acquise par le fait seul que Dieu est légitimement démontré par la 5e *voie*. Celle-ci en effet aboutissait à un Ordonnateur, c'est-à-dire à la fois à une intelligence et à une volonté déterminante, non déterminée elle-même. Si l'on dit Dieu déterminé à tels effets, il n'est donc pas premier dans l'ordre des déterminations, et il faut supposer au-dessus de lui quelque chose ou quelqu'un qui détermine cette nature, dont on dit que tels effets doivent s'ensuivre.

Ce qui agit par nécessité n'agit point par soi-même, mais est donné à soi-même avec telle impulsion à laquelle il ne peut se soustraire; il n'est donc pas premier. Dans l'ordre des agents, ce qui est premier c'est l'intelligence, et pour mouvoir celle-ci, le bien : c'est donc aussi la volonté, intermédiaire entre la conception du bien et sa conquête[1].

1. Ia pars, q. XIX, art. 4, 1a *ratio*; II *C. Gentes*, c. xxiii, § 5, 6, 7, 8, et 9; q. III, *De Pot.*, art. 15, *init.*

Ensuite, nous avons dit que Dieu n'a point de nature, en ce sens qu'il est être plein, sans déterminations et sans bords : comment maintenir cette solution, si l'on prétend que tel effet déterminé s'impose à sa causalité? La détermination de l'effet suppose la détermination de la cause. Dieu serait donc fini. A moins qu'on ne veuille supposer que cet effet, que Dieu est déterminé à produire, lui est égal et représente lui aussi un indéterminé de perfection. Mais alors il s'agit d'un double de Dieu, chose absurde, et il ne s'agit plus de l'univers objet de l'expérience. Dieu est transcendant à toute détermination causale comme à toute détermination d'être, et nous devons donc supposer que ce qui sort de lui en sort selon un mode qu'à coup sûr nous ne pouvons définir, pas plus que Dieu lui-même, mais que nous devons appeler volontaire, par opposition à l'impossible nécessité de nature dont on parle[1].

De plus, les effets de Dieu ne peuvent préexister en Dieu que selon le mode de Dieu, ainsi que tout effet préexiste en sa cause. Or nous avons reconnu en Dieu un Intelligible et un Intellect : ses effets doivent donc être dits préexister en lui intelligiblement, et ils doivent être dits en sortir à la manière de ce qui est conçu par une science pratique, à savoir volontairement : c'est en effet à la volonté qu'il faut attribuer l'inclination de la forme connue vers sa réalisation extérieure[2].

Nous n'en disons pas moins que Dieu agit *par son essence*; que tout ce qui est en lui, en tant qu'il est en lui, est nécessaire, son action comme le reste, puisque celle-ci n'est que son être même signifié par un nouveau nom. Mais le terme extérieur de cette action éternelle ne participe point à la nécessité qui le règle, parce que de celle-ci à celui-là il y a transcendance; que le premier Agir, identique à l'Être premier, voit dépendre de lui tout et ne dépend de rien; que

1. Iª pars, *loc. cit.*, 2ª *ratio*; *C. Gentes*, *loc. cit.*, § 1; *De Pot.*, *loc. cit.*, 2ª *ratio*.
2. Iª pars, *loc. cit.*, 3ª *ratio* et ad 4ᵐ; *C. Gentes*, *loc. cit.*, § 3; *De Verit.*, *loc. cit.*, 3ª *ratio*.

la relation née de l'action est ici, comme toute relation de nous à Dieu, unilatérale. Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, si l'on entend par là qualifier l'immuable action qui est lui-même. Dieu peut faire tout ce qu'il veut, si l'on entend noter le droit à l'existence de l'effet. La contingence du monde est donc le fait du monde, non le fait de sa Cause. C'est parce que le monde n'a pas de quoi être nécessaire, qu'il découle non-nécessairement d'une cause en soi nécessaire[1].

Comme toujours, on le voit, nous qualifions ici Dieu d'après la créature; car c'est pour dire de celle-ci qu'elle pourrait ne pas être, ou être autre qu'elle n'est, que nous disons de Dieu : Il pourrait ne pas la produire, ou la produire autrement qu'il ne fait. La potentialité incluse dans cette phrase n'est pas en Dieu immuable, elle est en nous, qui ne participons le Bien suprême, conçu par notre esprit comme sa loi, que d'une façon ridiculement déficiente. Nous balbutions comme nous pouvons; mais balbutier en disant : Dieu agit par nécessité de nature, pour exprimer que ce qui est de par lui ne pouvait ni ne pas être ni être autre, ce serait balbutier mal, parce que ce serait méconnaître avec l'infirmité du monde l'indépendance transcendante de sa Cause. Dire au contraire : Dieu agit selon sa volonté, c'est balbutier toujours; car il n'y a point, en Dieu, de volonté distincte de Dieu; mais cela est une vérité pourtant, et c'est une vérité capitale; car cela signifie que Dieu dépasse infiniment ses effets, les domine et les détermine, au lieu d'être déterminé, comme est déterminé par un but nécessaire ce qui y court d'une course fatale. Cela veut dire au fond que le monde n'est pas Dieu; car ne le serait-il pas, si sa valeur déterminait l'agir de sa cause? Il jouerait en ce cas le rôle que nous avons vu assigné par Aristote au Souverain Bien[2], et ce serait lui le vrai Dieu. De sorte que nous luttons ici contre le panthéisme ou l'athéisme, et la

1. I *C. Gentes*, c. LXXXII
2. Cf. *supra*, D.

proposition que nous défendons revient, ainsi que toujours, à celle-ci : Dieu est.

Par là encore devient manifeste la réponse qu'il convient de faire à cette question : Peut-on assigner des causes aux volontés divines? Que si l'on veut par là trouver un déterminant, en raison duquel le divin vouloir serait ce qu'il est en un cas quelconque, évidemment il n'y en a point : les raisons, maintenant, en sont claires. Si l'on veut au contraire désigner des causes qui, au plan du relatif, rattachent tel objet du vouloir divin à tel autre, non moins évidemment il y en a, et le nier ce serait enlever à l'univers ce qu'il a de meilleur : l'ordre. Cette double vérité peut s'exprimer en ce raccourci de phrase : *Dieu veut que ceci soit à cause de cela*; *il ne veut pas ceci à cause de cela.* Cette distinction est claire par elle-même.

Les choses découlent de Dieu, en effet, non seulement chacune et chacune quant à soi, mais aussi toutes quant à leur ordre. Tout ce qu'il y a d'être vient de lui, et l'ordre des êtres aussi, est être. Tout ce qu'il y a d'intelligibilité vient de lui, et l'ordre des intelligibles aussi, est intelligible. De même toute finalité a sa source en lui, et l'ordre des fins lui aussi, est inclus dans la finalité. Tout cela est donc conditionné par Dieu ; mais rien de cela ne le conditionne. Il n'y a nulle raison de ses vouloirs, pris comme actes ; il y a seulement des raisons de ses effets, à supposer qu'on vise, parmi ceux-ci, ceux qui viennent en second, dans la série du conditionnement universel. Car les premiers, très évidemment, n'ont de raison que sa volonté pure. On ne peut pas dire pourquoi Dieu a voulu se manifester dans un univers, ni dans cet univers plutôt que dans tel autre ; mais une fois donné l'ordre actuel avec ses éléments premiers, les autres en découlent en séries selon des lois diverses. On peut donc dire d'eux qu'ils dépendent des premiers comme le moyen de la fin, ou comme la conséquence du principe. C'est en ce sens, mais en ce sens seulement que l'on peut dire : Dieu veut que telle chose soit, parce qu'il veut que soit telle

autre, et l'on voit clairement que ce n'est point là, à proprement parler, assigner à sa volonté une cause [1].

M. c. — *La volonté de Dieu toujours obéie.*

La volonté de Dieu s'accomplit-elle toujours?

Manifestement oui, puisque cette volonté est la première loi des choses. On ne pourrait échapper à cette volonté qu'en échappant à l'être, dont Dieu est l'immédiate et universelle cause. Qu'un effet échappe à la cause qui tendait à le produire, cela ne peut être que par l'effet d'une cause nouvelle qui se compose avec la première. Si rien ne l'entrave, toute cause doit produire son effet. Or un tel empêchement n'est possible que s'il s'agit d'une cause particulière, qui peut trouver en face de soi une ou plusieurs autres causes indépendantes. Mais la première volonté, d'où procèdent toutes les séries causales, ne peut rien rencontrer qui la contrarie, les empêchements aussi bien que les concours faisant partie de l'ordre qu'elle règle et subissant son influence [2]. Nous retrouverons d'ailleurs cette question [3].

M. d. — *La volonté de Dieu immuable.*

La volonté de Dieu peut-elle changer?

Non certes. Mais il faut bien remarquer qu'autre chose est changer de volonté, autre chose est vouloir des changements dans les objets de cette volonté. De même que nous avons dit : Dieu ne veut pas ceci à cause de cela, mais il veut que ceci soit à cause de cela, ainsi nous disons : Dieu ne veut pas d'abord ceci et ensuite cela; mais il veut que ceci soit d'abord, et ensuite cela. En d'autres termes,

1. Iª pars, q. XIX, art. 5, *cum resp.* ad 3ᵐ; I *Sent.*, dist. XLI, art. 3; I *C. Gentes*, c. LXXXVI, VII; III, c. XCVII.
2. Iª pars, q. XIX, art. 6; I *Sent.*, dist. XLVI, art. 1.
3. Cf. *infra*, q.; t. II, l. IV, ch. III, A.

la succession des choses tombe sous le vouloir de Dieu aussi bien que leur être; mais le vouloir divin lui-même ne change pas. Comment changerait-il? Deux causes seulement peuvent amener un changement du vouloir : une nouvelle disposition du sujet, qui fait varier son bien, ou une nouvelle connaissance, qui fait reconnaître un bien qui échappait d'abord. Rien de cela n'est possible en ce qui concerne la volonté de Dieu, puisque la connaissance que nous concevons comme sa règle est immobile, et que la relation de Dieu conçu comme sujet du vouloir à Dieu conçu comme Souverain Bien est également immuable[1].

Tout ce que Dieu veut en devient-il par cela même nécessaire?

C'est là encore une question que nous retrouverons[2]; mais pour autant qu'il s'agit ici de qualifier la volonté de Dieu, ce qu'il faut dire, c'est que cette volonté, quelque souveraine qu'elle soit, et précisément parce qu'elle est souveraine, n'impose à ses objets que ce qu'il lui plaît de leur imposer, soit la nécessité, soit la contingence.

Le contingent et le nécessaire sont des différences de l'être, et Celui qui cause l'être, qui lui est donc transcendant, est transcendant aussi à ces différences. Quand il agit, que ce soit lui qui agisse, cela ne peut donc pas faire que le produit de son action soit classé dans le nécessaire : il est seulement classé dans l'être, et il sera ultérieurement contingent ou nécessaire suivant la détermination que lui imposera le divin vouloir.

N. — L'AMOUR EN DIEU.

De ce que nous attribuons à Dieu la volonté, il suit que nous devons lui attribuer l'amour; l'amour, dis-je, qui est

1. Iª pars, q. XIX, art. 7; I *C. Gentes*, c. LXXXII; q. XII, *De Verit.*, art. 11, ad 3m.
2. Cf. *infra, loc. ult. cit.*

précisément un vouloir, non celui qui est une passion, une émotion de l'âme. Le propre de l'amour est de vouloir du bien à ce qu'on aime ; or Dieu veut le bien en voulant l'être, et tout ce qui participe de celui-ci est donc objet de l'amour créateur [1].

Ce mot créateur souligne la différence entre l'amour tel qu'il existe en nous et l'amour tel que nous pouvons l'attribuer au Premier Principe. Notre amour à nous a une cause, à savoir le bien qui le provoque et l'entraîne ; l'amour divin au contraire est cause première, de sorte que Dieu n'aime pas ses créatures parce qu'elles sont bonnes, mais elles sont bonnes parce qu'il les aime, en aimant le Bien souverain qu'elles participent. Il suit de là qu'il les aime toutes, puisque toutes participent ce bien, puisque toutes communiquent en l'être dont il est source [2]. Mais il s'ensuit aussi qu'il les aime inégalement ; non que nous posions en lui des différences, mais en ce que son amour veut que les différences soient, et que du côté de l'objet tout au moins, ces différences permettent de qualifier et de graduer l'amour créateur qui les pose [3]. Plus un être a de bien, plus il est vrai de dire, pour l'instant où il a ce bien, que Dieu l'aime, puisque c'est Dieu et c'est l'amour de Dieu qui est cause de ce bien qu'il possède [4].

O. — LA JUSTICE DE DIEU.

De la même manière nous attribuons à Dieu la justice. Non la justice *commutative*, qui consiste en un échange égal de biens, mais la justice distributive, qui attribue à chaque membre d'un groupe organisé ce qui convient à son rang et à sa valeur.

L'idée de justice implique l'idée d'une dette, et bien

1. Iª pars, q. XX, art. 1 ; I *C. Gentes*, c. XCI ; IV, c. XIX ; *De Divinis Nomin.*, c. IV, lect. IX.
2. Iª pars, q. XX, art. 2 ; I *C. Gentes*, c. CXI ; q. XXVII, *De Verit.*, art. 1.
3. Iª pars, q. XX, art. 3 ; *C. Gentes, loc. cit.*
4. Iª pars, q. XX, art. 4 ; III *Sent.*, dist. XXXI, q. II, art. 3.

qu'en un sens rigoureux Dieu ne doive rien à rien ni à personne, cependant nous concevons qu'il se doit à lui-même de sauvegarder l'ordre, en raison duquel chaque être a ce qu'il doit avoir et qui en ce sens est *sien*. Or l'ordre veut que tout s'oriente vers Dieu, et l'ordre veut encore que certaines choses dépendent de certaines autres et les servent, comme la partie dépend du tout, l'attribut de la substance et le moyen de sa fin. D'une façon comme de l'autre nous concevons que Dieu paie la dette universelle. Il subordonne à sa sagesse tout ce dont sa sagesse est la loi. Il subordonne aussi à chaque créature tout ce qui convient à son être et à sa valeur; mais ce second ordre dépend du premier, parce que rien ne convient à rien qu'en raison de la divine Sagesse, qui est Première. Et c'est pourquoi, bien qu'il donne à chacun ce qui lui est dû, Dieu n'est pas débiteur; car il n'est ordonné à rien, mais tout est ordonné à lui [1].

P. — LA MISÉRICORDE DE DIEU.

Enfin, c'est dans le même sens encore que nous attribuons à Dieu la miséricorde. Ce mot, appliqué à lui, ne désigne pas un sentiment; il connote des effets. Ce que nous appelons, nous, la miséricorde, c'est une tristesse du mal d'autrui comme si nous en souffrions nous-mêmes, et cette tristesse nous porte à écarter le mal qui nous affecte ainsi en autrui. Or, être triste est un état de sensibilité qu'on ne peut prêter à Dieu; mais écarter le mal est un effet de puissance qui lui convient au maximum, en tant que Première Cause, et c'est un effet de bonté qui lui convient au maximum aussi, en tant que Souverain Bien.

On voit par là selon quelle considération chacun de ces mots : *bonté*, *justice*, *libéralité, miséricorde*, qui tous impliquent relation au bien, peut cependant se distinguer

1. Iª pars, q. XXI, art. 1, *cum resp.* ad 2ᵐ et 3ᵐ; II *C. Gentes*, c. XXVIII et XXIX.

des autres. On appellera *bonté*, en Dieu, le principe de la communication des biens, quel que soit l'ordre que cette communication affecte. On appellera *justice* cette même communication en tant qu'elle obéit aux lois de proportion ci-dessus décrites. Considérant qu'elle ne rapporte aucune utilité au Premier Principe, d'où tout descend, où rien ne remonte qui l'enrichisse, on l'appellera *libéralité*. Enfin, en tant que par cette effusion de biens les maux correspondants s'écartent, on l'appellera *miséricorde*. Tous ces mots, à coup sûr, sentent l'anthropomorphisme; mais il suffit de s'en expliquer pour parer au scandale, et les maintenir, c'est une façon de nous permettre, à nous, de vivre du divin selon notre nature [1].

Q. — LA PROVIDENCE DE DIEU

Le Prédéterminisme.

Dans l'ordre auquel est emprunté le langage, nous appelons providence ce rôle de la prudence humaine qui consiste, ayant le souvenir du passé et la claire notion du présent, à disposer sagement l'avenir. Pour l'appliquer à Dieu, nous devons, sans nul doute, dégager cette notion de toute attache temporelle; du moins en tant que Dieu même en devrait être affecté. C'est seulement du côté de l'objet auquel s'applique la providence que les relations temporelles peuvent être maintenues. Nous ne gardons pas moins de cette définition tout ce qui implique disposition, ordre à introduire dans les faits, et nous disons que Dieu est provident en ce que l'ordre des choses procède de lui aussi bien que la substance des choses; que cet ordre, d'ailleurs, suppose d'une part l'orientation de chaque phénomène ou de chaque être vers les fins particulières auxquelles il doit servir, et ensuite l'orientation du tout vers la fin toute dernière; que par suite la *raison* de cet ordre (*ratio ordinis*),

1. Iª pars, q. XXI, art 3; IIª IIªᵉ, q. XXX, art. 4: I *C. Gentes*, c. xci.

tout ce qu'il comporte d'intelligibilité comme tel doit trouver son équivalent supérieur dans la première cause [1].

Il doit paraître clair, que tout, absolument, est soumis à la Providence. Ceux qui lui ont soustrait quelque chose l'ont fait soit à cause d'objections qu'ils n'ont pas su vaincre, soit parce que, dès le principe, leur philosophie relative à Dieu était défectueuse. C'est ainsi que la considération du hasard et du mal a paru à certains incompatible avec l'idée qu'une providence régit le monde. C'est ainsi encore que le cas de la liberté, dont nous portons en nous la certitude, et à laquelle d'ailleurs est suspendu l'ordre moral, a semblé impossible à concilier avec une providence universellement souveraine. D'autre part, la nécessité à laquelle obéissent les agents naturels est, aux yeux de quelques-uns, une explication suffisante de l'ordre, et ils ne sentent pas le besoin de recourir à une causalité ayant celui-ci pour objet.

Cette dernière position est démontrée fautive par ce que nous avons dit en faveur de Dieu dans la 5e *voie*. Nous avons montré alors que la nécessité dont on parle n'est qu'une exécutrice, et qu'il faut supposer à son action dans le réel un antécédent idéal, à savoir une préconception, un premier établissement des faits et de l'ordre d'évolution qu'ils affectent. Quant aux difficultés particulières énoncées, bien qu'elles ne puissent nous faire revenir sur une thèse solidement établie, il y a lieu de les résoudre.

En ce qui concerne le hasard, il ne faut pas penser que nous prétendions le nier, en lui opposant la providence. Nous le mettons seulement à son rang; nous en faisons un élément du relatif, et l'Absolu qui le domine ne fait nul tort à sa nature ; au contraire, il la constitue ; car ce qui est voulu dans le monde par la providence, ce n'est pas uniquement des *effets*, mais aussi et surtout un *ordre*, dans lequel les

1. *Summa Theol.*, I^a^ pars, q. XXII, art. 1 ; *I Sent.*, dist. XXXIX, q. II, art. 1 ; q. V, *De Verit.*, art. 1 et 2.

justes relations des causes aux effets entrent comme élément principal. Bien loin donc que la direction imprimée par Dieu doive supprimer la contingence, elle en doit assurer le cours, ainsi que déjà nous le disions à propos de la volonté divine.

Comment cela se peut-il, c'est ce qu'il faudra expliquer; mais il fallait qu'on sût d'abord comment se pose le problème. Il ne s'agit de rien sacrifier, ni la souveraineté absolue de la providence, ni la réalité du hasard.

Et ce qu'on dit de celui-ci doit s'appliquer à bien plus forte raison à la liberté humaine. Nous admettons comme fait que l'homme domine les conditions de son vouloir; nous avons le sentiment des biens qui en ressortent, et des inconvénients qui suivraient à la négation de ce privilège humain : nous entendons par conséquent que le rôle de la providence consiste non à exclure, mais à poser plutôt le libre arbitre, et nous disons cependant que les mouvements du libre arbitre doivent, ainsi que tout, se ramener à Dieu comme première cause.

Ceux qui ont enlevé à Dieu la disposition des actes de la liberté, croyant par là le glorifier dans son œuvre, ne se sont pas aperçus qu'au fond ils niaient Dieu, refusant de voir à quel rôle il répond, à quel problème sa notion doit fournir une solution ferme.

Saint Thomas l'a assez dit, Dieu s'introduit en métaphysique à titre de principe de l'être. Donner un fondement à l'être en tant que tel, c'est son rôle. Soustraire à sa causalité quelque chose qui a raison d'*être*, qu'il s'agisse de substance ou de phénomène, de matière ou d'esprit, de qualité, de quantité, de relation ou de quoi que ce soit, c'est une contradiction manifeste, et c'est au vrai nier Dieu à titre de premier nécessaire, puisque c'est poser à côté de lui quelque chose qui, se suffisant à soi seul pour être, le décrète pour autant d'inutilité, par suite d'inexistence.

« L'être de Dieu enveloppe de sa vertu tout ce qui est, sous quelque forme et en quelque manière qu'il soit, puis-

que tout n'est que par une participation de son être. De même, son intelligence, quant à son acte et quant à son objet, comprend toute connaissance et toute cognoscibilité. De même, son vouloir et l'objet de son vouloir comprennent tout appétit et tout appétible, de sorte que tout ce qui est connaissable, pour autant qu'il est connaissable, tombe sous sa connaissance; que tout ce qui est appétible, pour autant qu'il est appétible, tombe sous sa volonté; que tout ce qui est être, pour autant qu'il est être, tombe sous sa vertu active[1]. » Rien n'échappe donc à son gouvernement, et « pour s'en excuser, il faudrait pouvoir s'excuser aussi d'être[2]. » — « Il faut que Dieu soit parfait en tout : en existence, en causalité, en providence[3]. » Si le libre arbitre ou une cause quelconque avait à titre indépendant le pouvoir de constituer un ordre de relations, il s'ensuivrait que l'ordre universel n'aurait plus en Dieu sa perfection pleine; il gagnerait à descendre au relatif, et c'est la créature qui serait appelée à le parfaire. Or cette idée de retouche et de développement du plan créateur est blasphématoire. Toute perfection descend de Dieu; nulle ne s'y ajoute[4]. L'intelligibilité universelle est en lui, en tant que causée par lui, non en tant qu'obtenue par un apport des créatures.

Il est donc impossible, à moins de repousser toutes nos conclusions pour en revenir au *Dieu fini*, de soustraire quoi que ce soit, contingent ou non, libre ou non, à la disposition de la Providence[5].

Pourquoi d'ailleurs le ferait-on? Croire nécessaire de sacrifier l'un à l'autre, sur un terrain quelconque, le relatif et l'Absolu, cela peut être une tentation pour la débilité de notre esprit; mais c'est une ignorance.

1. In I *Peri Hermeneias*, lect. XIV.
2. III *C. Gentes*, c. I.
3. *Ibid.*
4. III *C. Gentes*, c. LXXVI, 2.
5. Il faut remarquer cependant qu'en certains passages, saint Thomas qui a si fort travaillé à établir philosophiquement l'universelle providence, semble douter de la validité certaine de nos raisonnements en pareille matière. Cf. q. XIV, *De Verit.*, art. 9, ad 8m; IIa IIae, q. I, art. 8, ad 1m.

« Il faut comprendre que la volonté divine dont nous parlons est en dehors de l'être (*extra ordinem entium existens*); que celui-ci est pénétré par elle tout entier, et quant à toutes ses différences. Or le possible et le nécessaire sont des différences de l'être, et ils ont donc leur origine dans la divine volonté [1] ». — « Il est nécessaire qu'à celui de qui dépend la production d'un genre quelconque, il appartienne aussi de produire les différences propres de ce genre, comme s'il appartenait à quelqu'un de constituer le triangle, il lui appartiendrait aussi de constituer l'équilatéral ou l'isocèle. Or le nécessaire et le possible sont des différences propres de l'être; d'où il suit qu'à Dieu, dont la vertu est cause propre de l'être, il appartient par sa providence d'attribuer à ce qu'il fait soit la nécessité soit la possibilité d'être [2]. » — « Les autres causes appliquent les lois de nécessité ou de contingence; mais elles ne les constituent point, et c'est pourquoi elles sont cause seulement que leur effet soit, non qu'il soit contingent ou qu'il soit nécessaire. Mais cette alternative est au pouvoir de la Cause suprême, parce que celle-ci est cause de l'être en tant qu'être, et que l'ordre de contingence ou de nécessité dérive d'elle. »

Qui comprendra ces profondes formules se rendra compte de ce qu'est la solution thomiste. Elle est pleinement cohérente avec l'ensemble du système; elle fait appel à cette transcendance de Dieu que presque tout le monde admet parmi les déistes, mais dont elle seule tire les ultimes conséquences.

Pour ne parler que du libre arbitre[4], qui représente le cas de beaucoup le plus difficile, voici brièvement ce qu'elle propose.

Dieu est transcendant, cela veut dire, ainsi qu'on l'exprimait à l'instant, qu'il est, en tant que source, au-dessus et

1. In I *Peri Hermeneias*, lect. XIV.
2. In VI *Metaphys*. lect. III, in fine.
3. *De Subst. Separatis*, c. XV.
4 Pour la contingence dans la nature, cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. III.

en dehors de l'être ; qu'il faut donc en même temps chercher là et la certitude d'une dépendance universelle de tout par rapport à cette source, et la certitude non moins grande, parce qu'elle est au fond identique, que tout ce qui est ainsi dépendant pour être, reçoit de cette dépendance ce qui le fait être ce qu'il est, bien loin qu'il puisse l'y perdre. Sans Dieu, l'homme ne pourrait pas être; il ne pourrait donc pas non plus être ce qu'il est : libre; il ne pourrait donc pas non plus être en acte de liberté : il le pourrait encore moins; car être en acte, en un domaine quelconque, c'est *être* davantage que de manifester seulement un pouvoir.

Ceux qui disent : Dieu a donné à l'homme la liberté : l'homme en use, sont victimes d'une étrange illusion. Ils ignorent à la fois et l'être et Celui qui est source d'être.

Ils ignorent l'être, puisqu'ils ne savent pas qu'*user*, c'est être aussi, à savoir *être usant*; que l'action est *être* au même titre que la substance, la qualité, la relation et tout ce qu'expriment les *catégories;* que par ailleurs, si l'acte et la puissance divisent l'être, ce n'est pas *ex aequo*, mais au bénéfice du premier, de sorte que si Dieu est source d'une liberté en pouvoir, parce qu'elle est être et qu'il est source d'être, Dieu, à plus forte raison, sera source de la liberté en acte, puisque celle-ci est être au second degré, si l'on peut ainsi dire.

Et ces mêmes philosophes ignorent la Source d'être, puisque lui soustrayant non seulement quelque chose, mais le meilleur, ils le rejettent au plan du relatif et n'y voient plus qu'un démiurge.

L'homme en tout ce qu'il est dépend de *Celui qui est.* Sur toute la ligne des manifestations de sa vie ontologique, il est nécessaire de dire : Être participé, il dépend de Celui qui est par essence. Lui et ses modes, lui et ses actes ne sont, si l'on abstrait de l'influence perpétuellement créatrice qui l'enveloppe, que des *possibles,* de même qu'en dehors de l'Intelligible premier qui fournit leur essence abstraite, il n'en demeure plus rien, même dans une idéalité désormais

éteinte. Les actes libres, hors la divine action, ne seraient donc plus que le possible du possible, l'ombre d'une ombre. Il faut que la première Essence, être par soi, fournisse sa solidité à toute cette suite. C'est lui qui actue par sa volonté le possible premier qui est l'homme, et tous les possibles dérivés que sont ses facultés et ses actes, de même que c'est lui qui les a *conçus* d'abord. Tout est donc sous sa dépendance, mais non pas pour cela arraché à sa nature ni aux lois de sa nature, puisqu'au contraire c'est par cette dépendance que nous puisons en lui nos natures et leurs lois, puis l'évolution de ces natures et la manifestation de ces lois.

Le point de vue ontologique, ou mieux super-ontologique où nous place ainsi saint Thomas doit être soigneusement distingué du point de vue psychologique et anthropomorphique où la plupart des objectants se sont placés pour s'opposer à ses thèses. Que l'homme dépende de Dieu dans son être, cela ne l'empêche pas d'être homme : que l'acte libre dépende de Dieu aussi, cela ne l'empêche pas d'être libre.

C'est en tant qu'être, qu'il en dépend (*in ratione entis*), non en tant qu'engagé, au plan du relatif, dans le complexus des causes. Si Dieu agissait là comme nous y agissons nous-mêmes, ou comme y peuvent agir les mille influences qui pèsent sur nous, son influence à lui, facilement victorieuse, absorberait fatalement toutes les autres. L'infini, en composition avec le fini, le supprime tout à fait et qualifie à lui seul le résultat. Nos actes seraient alors proprement divins, et donc, ainsi qu'il a été dit, rigoureusement nécessaires. Mais Dieu, à vrai dire, *n'agit* point : il crée, et parce qu'il crée, il constitue, et ne peut donc détruire. Sa motion, si l'on tient à l'appeler ainsi, est d'un autre ordre que la motion de la volonté sur elle-même et ne la modifie pas ; d'un autre ordre que la motion des agents extérieurs sur nous, et n'entre point en composition avec elle. On aurait beau démonter tous les rouages de la volonté et suivre les étapes du vouloir, nulle part ni à aucun moment on ne découvri-

rait Dieu, si ce n'est sous les espèces d'une *nature*, nature qui évolue d'elle-même et selon ses propres lois, bien qu'elle dépende en tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle fait de la première Cause. L'action de Dieu ne s'insère pas dans la nôtre : elle la porte. L'action de Dieu n'est pas une condition particulière du vouloir, mais la condition générale de tout être.

« Il ne faut pas comprendre qu'on attribue un même effet à une cause naturelle et à la vertu divine de telle manière que cet effet soit causé en partie par Dieu, en partie par l'agent naturel; mais il est causé tout entier par chacun, sous différents rapports : Par Dieu comme par le Premier Être, source de tout être; par l'agent créé comme par la cause dérivée et l'agent particulier de *tel* être[1]. » Il s'ensuit que l'action de Dieu n'étant pas au même plan que la nôtre, ne peut pas la troubler. Il agit, Lui, au plan de l'absolu; nous agissons au plan du relatif, déroulant selon les lois du libre ou du nécessaire les modes divers d'existence et d'action dont il est la première source. Il y a impossibilité à ce que ces deux actions se rencontrent. Elles ne peuvent pas plus se nuire que le mouvement de la terre dans l'espace ne nuit aux actions et réactions internes de sa masse.

Il est de règle en mécanique que les relations intérieures d'un système ne sont point troublées par une action d'ensemble affectant celui-ci. Cet exemple est grossier, et tout exemple ici est grossier, mais on saisit pourtant en quoi le nôtre porte. Il veut aider à comprendre que l'agir divin n'étant pas un *élément* du processus volontaire, mais une *condition générale* imposée à sa relativité en tous ses stades, il ne peut pas y avoir contrainte, absorption, ni par conséquent nécessité plutôt que liberté et contingence. S'il y a de la liberté, Dieu la crée; s'il y a de la nécessité, Dieu la crée; mais il ne change ni l'une ni l'autre. Il est au-dessus de ces différences pour les fonder, au-dessous pour les porter,

1. III *C. Gentes*, c. LXX.

et, bien loin de les annihiler l'une ou l'autre, pour les donner à elles-mêmes.

Tout se passe, en nous, comme si Dieu n'était pas et n'agissait pas; seulement, sans cette action, sans la perpétuité et l'universalité de cette action, rien ne serait en nous, ni nous, ni notre faculté, ni son acte. Il en est, si l'on veut, comme en mathématiques, où toutes les déductions restent vraies quelque opinion que l'on ait relativement à la nature de la quantité, parce que les théorèmes sont relation, et que la quantité en elle-même est un absolu. De même, toutes les relations incluses dans le processus volontaire, ainsi du reste que dans tout le fonctionnement naturel, demeurent ce qu'elles sont après que l'on a dit : Tout cela étant du relatif et de l'inconsistant, doit être rapporté à une commune et indéfectible source. La volonté procède d'une fin à des moyens selon des lois à établir en psychologie, et là, nulle mention à faire de Dieu; par conséquent aussi nulle entrave : la volonté est pleinement autonome. Mais en ontologie, on se verra forcé de dire : Tout cela, à soi seul, ne se soutiendrait pas, et *sous* cet ordre de relations, non *au dedans,* il faut poser une transcendance.

Ce dernier mot, tant de fois répété, indique assez à lui seul l'impossibilité de conflit dont on parle. Nous appelons Dieu pour rendre *possible* par son intelligence et *actuel* par sa volonté un ordre de relations qui comprend précisément en soi et la nécessité et la contingence : comment une telle intervention, posée comme antérieure à la constitution du libre et du nécessaire, comme leur commune base, pourrait-elle se retourner contre l'un de ces deux termes au profit de l'autre? Leibnitz a noté au point de vue de son système l'évidence qu'on exprime ici quand il a écrit ces remarquables paroles : « Dieu, porté par la suprême raison à chercher, entre plusieurs suites de choses ou de mondes possibles, celui où les créatures prendraient telle ou telle résolution, quoique non sans concours, a rendu par là tout événement certain et déterminé une fois pour toutes, sans

déroger à la liberté des créatures; ce simple décret de choix ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures libres qu'il voyait dans ses idées. » A coup sûr saint Thomas ne signerait pas volontiers ces formules. J'imagine que l'essai d'explication qu'elles fournissent lui paraîtrait trop arbitraire et entaché d'anthropomorphisme. Mais on voit là en vive lumière l'absurdité qu'il y aurait à nous prêter la négation du libre arbitre pour ce motif que nous lui cherchons un support, je veux dire une possibilité d'abord, puis une raison positive d'existence. Pour que le libre arbitre soit, lui et son acte, il faut que Dieu « le voie dans ses idées », c'est-à-dire qu'il lui fournisse l'intelligibilité, la consistance formelle dont l'Intelligible Premier est la source. Il faut ensuite que Dieu « actualise » ces possibles, natures et actes. Mais qui ne voit que par cette double action, tout être est établi en soi, posé dans sa nature, laissé, et non seulement laissé, mais *mis en possession* de ses notes, de ses relations, de toutes ses caractéristiques? Tout se réduit donc à savoir s'il y a ou s'il n'y a pas, dans l'ordre que régit Dieu, du contingent et du libre : cette recherche appartient à l'anthropologie et à la cosmologie, à moins que ce ne soit au sens pratique. Mais dire qu'il n'y en a point à cause de Dieu et de son action souveraine, ce serait dire qu'il n'y a point d'effet pour cette raison qu'il y a une cause; point de création parce qu'il y a un Créateur.

Mieux vaut dire, en philosophie : Dieu n'est point, que de dire : Si Dieu est, et qu'il soit sous la liberté, celle-ci en devient nécessaire. Dans le premier cas on méconnaît une existence; dans le second, une essence. L'essence de Dieu, si tant est qu'on lui puisse appliquer ce mot, est identique à son action, à sa pensée évocatrice et rectrice des natures; l'une et l'autre est extérieure à l'ordre des natures et des actions créées, bien qu'elles contiennent cet ordre et lui soient supposées en tous ses termes. Pas plus donc que l'être de Dieu, supposé à notre être, ne supprime celui-ci, pas plus l'action de Dieu, supposée à notre action, ne supprime la

nôtre et n'altère ses différences. La question est non seulement pareille : elle est proprement identique, puisque « l'action de Dieu » n'est dans notre langage qu'une façon particulière et déficiente de signifier son être ; puisque Dieu n'agit pas, au sens humain de ce terme, mais se contente, pour action, d'être le fondement de tout être et de toute action. Il a fallu dévorer le mystère du divin envisagé sous le rapport de l'être : pourquoi le repousser quand, déplaçant le point de vue, on l'envisage sous l'angle de l'action, les réalités en présence demeurant par ailleurs identiques?

De ce que l'absolu de l'être est supposé au relatif, les panthéistes concluent : Rien n'est que lui, et tous les « êtres » sont ses modes. De ce que l'absolu de l'action est supposé au relatif de l'action, les fatalistes concluent : Tout est compris dans sa nécessité ; il n'y a ni liberté ni contingence possibles. Mais l'erreur est la même : c'est que ni l'absolu de l'être n'est proprement de l'être, ni l'absolu de l'action n'est proprement de l'action : il y a, dans les deux cas, transcendance, et par suite la compossibilité du relatif et de l'absolu n'est nullement compromise.

Si l'on avait toujours, à l'exemple de saint Thomas, posé ainsi et résolu ainsi le problème qui nous occupe, peut-être n'eût-on pas vu tant d'attaques se produire et tant de réponses banales se faire jour. Les attaques reposent toutes sur la méconnaissance de la transcendance divine ; les réponses, fort souvent, n'en tiennent pas compte non plus et ne sont donc que de fausses réponses. Que de poussière n'a-t-on pas soulevé autour de ces deux mots : *prémotion physique,* et la plupart ne se sont pas rendu compte que si l'on veut par là qualifier l'action même de Dieu conçue comme en relation avec la nôtre, d'abord on oublie cette loi générale que les relations ne vont pas de Dieu à nous, mais uniquement de nous à Dieu. Ensuite on commet, en ce qui concerne le cas présent, une triple hérésie verbale. Hérésie quant au plan de l'action, qui n'est pas le plan « physique », mais le plan ontologique ; hérésie quant à sa forme, qui n'est pas proprement « mo-

tion », mais création; hérésie quant à sa mesure, qui n'est pas temporelle (*prae*...), mais immobile et adéquate à l'éternité. Toutes expressions de ce genre employées par les grands penseurs doivent se comprendre comme qualifiant l'effet de la transcendance divine, non comme introduisant celle-ci, même à titre premier, dans l'ordre des moteurs et des mobiles, par conséquent dans l'ordre temporel.

Quand nous disons : Dieu est premier moteur, nous savons que cela signifie : Dieu est supposé, comme condition première, au bout de la chaîne des moteurs, laquelle, comme toute série ascendante du conditionnement créé, ne se peut achever que dans une transcendance; mais à vrai dire et en toute rigueur de termes Dieu ne *meut* pas, comme à vrai dire et en toute rigueur de termes, il n'*est* pas. Il est le premier de toute série, mais il n'est *élément* d'aucune; il leur est transcendant; il est comme l'astre vers lequel tous les flots de la mer montent, mais qui n'est pas un flot.

On voit par là combien sont vaines la plupart des réponses comme la plupart des objections qu'on accumule ici. Une fois admis que Dieu est moteur au sens propre, on roule au fatalisme par une pente où nulle subtile distinction ne peut enrayer la vitesse. Une fois compris qu'il est premier, mais premier *séparé*, dans l'ordre des moteurs, et qu'il fonde la série tout entière sans se commettre à titre de co-agent dans le processus volontaire ou cosmique, alors nulle objection ne porte plus, et la compossibilité du relatif et de l'absolu reste intacte.

Je dis : elle reste intacte; il n'en faut pas conclure que nous la prétendions *établie*. Pour établir d'une façon positive la compossibilité du relatif et de l'absolu, il faudrait définir l'un et l'autre ; or l'un des deux est indéfinissable. En l'absolu divin, intuitivement compris, on pourrait voir comment il est participable; comment de son super-être peut sortir l'être, et de sa super-action, l'action, et l'on verrait, par là même, quels rapports peuvent entretenir l'être ou l'activité participée avec leur source. Mais hors de là, et tant que Dieu

demeure inaccessible en soi, l'intersection de son être avec le nôtre, de son action avec la nôtre demeure non moins inaccessible. Nous ne savons pas *en quoi* nous différons du panthéiste; nous ne savons pas *en quoi* nous différons du fataliste; nous savons seulement que nous ne devons être et que nous ne sommes obligés d'être ni l'un ni l'autre. C'est assez pour nous engager, selon le conseil de Bossuet, à « tenir les deux bouts de la chaîne » ; à affirmer la transcendance de Dieu sous notre relativité; à maintenir pourtant celle-ci en tous ses modes : nécessaires, contingents et libres; ce n'est pas assez pour avoir le droit de dire : Nous *concilions* la liberté, la contingence avec l'activité divine, non plus que le relatif en général avec la transcendance. Ceux qui croient dire ici quelque chose d'éclairant, ignorent où le problème se pose et à quel ordre d'obscurité il appartient. C'est dans la nuit divine qu'il s'enfonce. L'inconnaissable pur et simple est ici supposé. Nous sommes en face d'un de ces problèmes « légitimement insolubles » dont parlait Renouvier, mais que lui-même n'a pas su reconnaître. L'erreur de ceux qui ont raisonné comme lui a été de vouloir « partager la poire » entre l'homme et Dieu, comme si l'homme pouvait être quelque chose en dehors de Dieu, et comme si l'homme, en venant puiser là, n'y trouvait pas précisément tout lui-même, liberté comprise.

Tel est l'état d'esprit de ceux qu'on a appelés *molinistes*. Le nombre en est plus grand que celui des disciples conscients de ce médiocre philosophe; il comprend le nombre infini de ceux que l'anthropomorphisme a touchés et qui ne savent pas voir ce qu'il y a sous cette formule qu'eux-mêmes souvent répètent : Dieu est un transcendant. Dieu est transcendant à l'être, transcendant aux catégories, transcendant par suite à l'action, donc incapable de modifier, d'altérer, bien qu'il y soit totalement supposé, un ordre de relations causales quelconque, soit contingent, soit nécessaire.

Qu'on prenne cette position de l'esprit, et tout paraîtra net, cohérent, acceptable, bien que tout soit obscur

encore de l'incoercible et supérieure obscurité du divin[1].

R. — LA TOUTE-PUISSANCE DE DIEU.

Dieu est puissant. Nous prêtons à Dieu la puissance au nom du rôle que lui ont attribué les cinq *voies*, rôle auquel cette notion est manifestement corrélative[2]. Ensuite, nous référant à la philosophie qui nous a fait appeler Dieu *acte pur*, nous disons : L'être plein que suppose un tel acte implique la souveraine puissance. L'activité est, en effet, un écoulement naturel de l'être. Le *bien*, qui est un des noms de celui-ci, implique la diffusion; la *perfection*, qui en est un autre, est la marque à laquelle on reconnaît, en même temps que sa valeur en soi, sa valeur d'influence. En d'autres termes, l'être n'est pas statique seulement : il comporte expansion, et tout ce qui est, en tant qu'il est, selon ce qu'il est, dans la mesure où il est, se trouve doué de puissance.

On distinguera la puissance ainsi définie, ou *puissance active*, de la *puissance passive*, qui correspond en creux, dans le sujet de l'action, au plein que l'agent possède. Pour souffrir une action, il faut être privé de quelque chose. Qui peut recevoir manquait. La *privation*, on le verra[3], est un principe de la nature, en tant que celle-ci implique le mouvement et les échanges. Or Dieu est pleinement et universellement parfait; son acte d'être est sans lacunes et par suite sans pouvoir d'acquérir : on ne peut donc pas lui attribuer de puissance passive. Rien ne peut rien sur lui, ni pour lui. Mais au contraire et pour la même rai-

1. Cf. outre les références déjà notées : *Summa Theol.*, Iª pars, q. XIX, art. 7 et 8; q. XIV, art. 13, q. XXII, art. 4, *cum comment. Cajet.*; q. III, *De Pot.*, art. 7, *cum resp.* ad 7ᵐ 8ᵐ et 9ᵐ; I *C. Gentes*, c. LXXXV; II, c. XXIX et XXX; III, c. LXXII, XCIV; q. XXIII, *De Verit.*, art. 5; q. XVI, *De Malo*, art. 7, ad 15ᵐ; *quodl.*, XI, q. III; *Comp. Theol.*, c. CXXXIX, CXL.
2. II *C. Gentes*, c. VII, 4.
3. Cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. I.

son, la puissance active lui doit être attribuée au maximum[1].

Ce n'est pas d'ailleurs qu'on veuille poser en Dieu quelque chose qui ne soit pas Dieu lui-même, en sa simplicité parfaite et inaccessible; mais la raison, après avoir conçu toute créature comme en relation de dépendance avec le transcendant, ne peut s'empêcher de concevoir en retour que ce transcendant, en lui-même ineffable et sans relations aucunes, entretient avec ce qui dépend ainsi de lui une relation de *principe*. Elle est ainsi amenée à distinguer, en Dieu, l'essence, selon laquelle il est en soi, et la puissance, selon laquelle il est principe, bien qu'à vrai dire cette distinction, comme telle, n'ait en Dieu de fondement d'aucune sorte. Ce qui est fondé ici, c'est l'attribution à Dieu de la puissance à titre de valeur d'être; mais son attribution à titre de concept *défini* n'est fondée qu'en se référant à nos façons de comprendre[2]. Au vrai, ce qui correspond en Dieu au concept de puissance que nous lui appliquons est identiquement la même chose que ce qui correspond au mot essence, au mot bonté, au mot être, etc., et cela, encore une fois, n'est autre que Dieu même; Dieu, dis-je, humainement défini, bien qu'il soit indéfinissable, en fonction de telle ou telle condition de la créature qui en implique la nécessité[3].

A cause de cela, il n'y a nulle contradiction à attribuer successivement le monde tantôt à la volonté de Dieu, tantôt à sa science et tantôt à sa puissance. A qui voudrait faire une difficulté de ce chef, on répondrait : Le monde procède de Dieu, en qui nous distinguons, selon nos façons différentes de comprendre, et la science qui dirige, et la volonté qui commande, et la puissance qui exécute; mais cela ne nous empêche pas de dire, prenant garde à cette déficience avouée de nos concepts : C'est la science même, ou la volonté même de Dieu que nous signifions comme puissance, en nous sou-

1. Iª pars, q. XXV, art. 1; I *Sent.*, dist. XLII, q. I, art. 1.
2. Q. I, *De Potentia,* art. 1, ad 10ᵐ.
3. *Ibid.*, ad 12ᵐ.

venant de leur efficace, de même que c'est l'être de Dieu, ou Dieu, que nous signifions comme science et comme volonté, en nous souvenant de sa plénitude[1].

Par ailleurs, et pour la même raison, il ne faut pas se laisser arrêter par ceci que le mot puissance disant principe d'action, il y aurait donc en Dieu ces deux choses : l'action et son principe; il y aurait donc aussi multiplicité, potentialité, succession, devenir. Cette objection est illusoire. L'action de Dieu, c'est Dieu, et son principe est aussi Dieu. Quand nous disons : Puissance, pour désigner le premier Être, nous entendons, comme toujours, connoter son effet, non le définir lui-même, et nous considérons donc que cette puissance première est un *principe d'effet*, mais non pas un *principe d'action,* sinon selon nos façons de comprendre[2].

Nous disons que la puissance de Dieu est infinie, c'est-à-dire sans limites, parce que l'être que nous attribuons à Dieu comme source universelle est aussi sans limites. Si tout être, comme tel, est une valeur d'action, l'être infini attribué à Dieu vaut donc pour une activité sans bornes. Il ne s'ensuivra pas que Dieu crée un infini; car son être étant et devant être pensé par nous sous la forme d'une volonté et d'une intelligence en acte, l'être ainsi défini aura pour loi d'action non l'écoulement naturel et fatal qu'on paraît supposer quand on dit : Dieu, puissance infinie, ne peut produire qu'un infini, mais une émanation jugée, mesurée et limitée en sagesse, comme tout ce qui est œuvre d'intelligence.

Nous n'en disons pas moins : Dieu peut tout, et nous mettons une nuance d'expression entre la *toute-puissance* dont nous parlons maintenant et *la puissance infinie* que nous établissions tout à l'heure. Dans le premier cas, nous voulions qualifier Dieu en soi, autant que nous le pouvons

1. Iª pars, q. XXV, art. 1, ad 4ᵐ.
2. Iª pars, *loc. cit.*, ad 3ᵐ.

faire, et sa puissance était déclarée infinie sans égard aux objets qu'elle pourrait se donner ou se refuser, se donner tels ou tels. En disant : Dieu peut *tout*, nous songeons aux objets, et la question en devient nécessairement plus complexe.

Que faut-il donc comprendre dans ce mot *tout?* « Certains ont trouvé cette détermination difficile » ; mais à y regarder de près, voici ce qu'il en faut dire. Toute puissance est relative au possible. Dire : Dieu est tout-puissant, c'est donc dire immédiatement : Dieu peut tout ce qui est possible. Mais de quel possible est-il question? Le mot possible a deux sens. Une chose est dite possible soit par rapport à une puissance déterminée, soit en elle-même et absolument. Or on ne saurait entendre que Dieu soit tout-puissant dans le premier sens du mot ; car quelle puissance déterminée serait ici en cause? Celle de la créature quelle qu'elle soit ne peut servir à mesurer Dieu, et celle de Dieu, qui est précisément en question, ne peut sans cercle vicieux s'introduire. Ni on ne peut dire : La toute-puissance de Dieu consiste en ce qu'il peut faire tout ce qui est en la puissance des créatures : cela n'est pas assez ; ni on ne peut dire : Sa toute-puissance consiste en ce qu'il peut faire tout ce qui est en sa propre puissance, car cela ne dit rien. Reste donc cette définition : La toute-puissance consiste en ce que Dieu peut faire tout ce qui est possible *absolument*. Et voici ce que veut signifier cette formule.

Tout agent agit selon ce qu'il est, puisque l'activité n'est qu'un écoulement de l'être. Il s'ensuit que ce qui correspond comme possible à une puissance active quelconque, c'est un objet à définir selon l'être auquel est attribuée cette puissance. Ainsi, ce qui correspond comme objet à la puissance de connaître, c'est le connaissable, et le connaissable se définit selon la nature de l'être qui connaît. Or l'être que nous attribuons à Dieu et qui est pour nous le fondement de sa puissance, est rigoureusement infini.

On sait qu'on veut par là écarter toute *définition*, toute limitation à un genre ou à une espèce, et inclure en cet être, éminemment et selon un mode supérieur, toute perfection de l'être. Si donc le possible se définit par l'être auquel il se réfère, cela sera possible pour Dieu qui aura raison d'*être,* à quelque titre et sous quelque forme ou absence de forme que cela soit.

Que restera-t-il donc qui puisse encore lui être déclaré impossible? Uniquement le non-être. Mais ici encore il faut bien préciser ce qu'on veut dire. Le non-être est objet d'action aussi bien que l'être, quoique ce soit indirectement. Ainsi la génération d'une chose, parce qu'elle implique la destruction d'une autre, peut être dite aboutir au non-être; ainsi le pilote, par son travail, sauve l'existence du navire; par son absence, le perd, et peut en ce sens être dit travailler à sa destruction. Il faut donc dire que la toute-puissance de Dieu, sous ce double rapport, s'étend également au non-être. Il peut faire que certaines choses soient, et il peut faire qu'elles ne soient point. C'est lui qui est cause que selon le cours des temps le nouveau qui surgit efface l'ancien et lui succède. En ce sens la Bible a dit : « Dieu fait vivre et il fait mourir », bien qu'en un autre sens elle ait dit : « Dieu n'a point fait la mort », pour exprimer que d'elle-même et directement son action tend toujours à l'être.

Mais il est des objets de la pensée qui ne portent en eux ni l'être en ce qu'il a de positif, ni le non-être qui en est la privation et qui à ce titre a aussi une certaine existence. Tels sont les *contradictoires*. Le contradictoire est ce qui contient en soi sa propre négation; qui se retire en même temps qu'il se pose : comment en faire, soit directement, soit indirectement un objet de puissance? Le contradictoire n'est pas être, puisque ce qu'il en contient est aboli par le non-être égal qui s'y superpose; il n'est pas non-être non plus, puisque le non-être posé est réciproquement aboli par l'être : il est *nul,* aussi incapable d'être pensé

vraiment que d'être fait, et il est donc interdit à la raison de le faire entrer dans le champ du possible[1].

Quand donc on dit : Dieu est tout-puissant, c'est-à-dire qu'il peut tout ce qui est possible en soi, le contradictoire se trouve éliminé; mais ce n'est point là faire tort à Dieu, puisque ce n'est pas lui soustraire *quelque chose*. Pour éviter même l'apparence d'une telle soustraction, on pourrait dire, sans aucune exception, que Dieu peut tout *faire*, parce qu'il tient cela de sa nature; mais que le contradictoire tient de la sienne de ne pouvoir *être fait*. En rejetant ainsi au passif et du côté de l'objet inexistant l'impuissance que contient la phrase, on souligne davantage la plénitude d'un pouvoir qui ne pourrait avoir de limite assignable que ce qui n'a précisément point d'existence assignable.

On voit que saint Thomas n'est pas de ceux qui, à l'exemple de Descartes ou avant lui, ont cru glorifier Dieu en lui attribuant le pouvoir du contradictoire[2]. Il a trop vu combien une telle affirmation est incohérente. « *Propriam vocem ignorant,* », dirait-il. Cette phrase, en effet : Dieu peut le contradictoire, se détruit elle-même, attendu que tout pouvoir est relatif à quelque chose qui doit le définir, et que le contradictoire ne peut rien définir, n'étant rien[3].

S. — LE BONHEUR DE DIEU.

Enfin Dieu est heureux[4].

Le bonheur de Dieu est une notion qui se déduit nécessairement de ce qui a été dit de sa perfection d'être; de sa

1. Q. I, *De Pot.*, art. 3, *in med.*

2. L'opuscule apocryphe *De Concordantiis* cite des Pères de l'Église pour cette opinion. Nous en avons manifesté plus haut les sources cachées. Cf. l. I, ch. II, B.

3. Cf. Iª pars, q. XXV, art. 3; q. I, *De Pot.*, art. 3 et 7; *Quodl.*, III, q. I, art. 1; II *C. Gentes*, c. XXII, XXV; in I *Sent.*, dist. XLII, q. II, art. 2.

4. Iª pars, q. XXVI, art. 1 et 2; II *Sent.*, dist. I, q. II, art. 2, ad 4ᵐ; I *C. Gentes*, c. C.

qualité de Souverain Bien conscient de soi; de sa plénitude à laquelle rien ne manque, et qui *sait*. Ce que nous appelons, en effet, béatitude, n'est pas autre chose que le bien parfait d'une nature capable de goûter ce qu'elle possède. Telle est la créature rationnelle, qui une fois parvenue à la suffisance qui constitue sa fin, peut la juger et s'y reposer avec délices dans un acte qui en achève la valeur, ferme le cercle de l'activité, et donne à l'être qui le produit la pleine liberté, objet de sa recherche. Dieu ne recherche rien; n'a rien à achever, à parfaire, et il n'a d'autre fin que soi, indéfectiblement identique à soi. Aussi le bonheur que nous lui attribuons n'est-il pas une conquête. Pas davantage ce n'est une qualité surajoutée, un quelque chose qui serait à Dieu ce que notre bonheur à nous est à notre être. Le quelque chose dont nous parlons et que nous qualifions béatitude, c'est tout simplement Dieu, seulement, envisagé sous un angle nouveau, sous cet aspect impliqué, on vient de le montrer, dans de précédents regards jetés vers son être ineffable.

Nous ne disons pas seulement : Dieu est heureux; nous disons : Dieu est sa béatitude[1]; et cette deuxième affirmation corrige la première en ce qu'elle écarte la distinction du sujet et de l'objet, coupe court à toute idée de multiplicité et de devenir, rend Dieu à son unité parfaite, tout en notant la richesse de cette unité sous une forme nouvelle.

On pourrait dire que la béatitude de Dieu est la plus grande de ses perfections, puisque nous la concevons comme achevant, en même temps qu'elle la suppose réalisée en substance, la totale perfection divine. Nul n'est heureux qui ne soit parfait selon sa nature; mais nul non plus n'est parfait véritablement et ultimement sans que le bonheur, qui est la fleur du bien, ne couronne tout en lui et ne l'achève. C'est pour cela qu'Aristote a dit : La félicité est une opération parfaite, et qu'il a dit aussi : A la félicité est dû l'honneur; à la vertu seulement la louange[2].

1. *C. Gentes*, c. ci.
2. *Ethic. Nicom.*, l. X, c. viii.

T. — Vue générale sur la théodicée de saint Thomas.

Quiconque aura suivi l'exposé qui précède et en aura saisi la vraie portée, sera tenté de se demander si le travail accompli en pareille matière par le philosophe chrétien n'est pas quelque peu vain, condamné qu'il est à ressembler, sous peine de blasphème ou d'erreur, à celui qu'on décrit dans la légende de Pénélope. De toutes les thèses ci-dessus exposées, aucune n'est vraie que sous le bénéfice d'un perpétuel sous-entendu, et à charge de faire subir à tous les termes employés, à tous les concepts impliqués une transposition perpétuelle. Cette condition a quelque chose de décevant pour l'esprit, et l'on comprend qu'un Aristote, acharné positif même en ses hauts élans, se soit refusé, en ses ouvrages scientifiques tout au moins, à déduire cette algèbre. Il a préféré poser Dieu au sommet de l'être ; lui consacrer quelques sublimes sentences, en un langage aussi épuré que possible, passablement anthropomorphique déjà, et s'en tenir là, jugeant plus digne d'un philosophe respectueux du mystère de descendre au plus tôt vers ce qui est dicible, intelligible humainement, définissable, au lieu de s'éterniser dans l'élaboration de concepts qu'on sera obligé de déclarer ensuite insuffisants ; de découper en Dieu des tranches d'être, après qu'on a proclamé qu'il est un et que toute réelle distinction en est absente ; de lui prêter des idées qui ne sont pas des idées, des désirs qui ne sont pas des désirs, une vie qui n'est pas une vie, une action qui n'est pas de l'action, et de jongler sans fin avec ces termes partiellement équivoques. Puisqu'il est entendu que le significat permanent et exclusif des « attributs » de Dieu, c'est son être, disons tout simplement : Il est. Puisqu'il est entendu aussi que l'être attribué en cette proposition n'est point l'être métaphysique, mais uniquement le lien logique d'une proposition vraie, de telle sorte que les attributions faites ainsi, et même celle de l'être, n'impliquent

au vrai que l'indigence du monde à tous les points de vue où l'homme le pense, et corrélativement sans doute, mais aussi négativement, la suffisance du transcendant auquel on le déclare suspendu : cela étant, pourquoi ne pas dire tout court : L'être est inconsistant; nous supposons un Premier-Séparé qui le fonde. A celui-ci nous ne pouvons rien refuser de ce qui l'a fait requérir, et en ce sens négatif nous le déclarons *parfait*. Mais de décliner interminablement et en termes positifs les éléments d'une perfection qui ne saurait avoir d'éléments, et d'écrire mille *oui* pour traduire un seul *non*, dont on ne peut par ce fait qu'affaiblir la richesse, puisqu'on prétend soumettre au calcul ce que l'adoration y mettait d'infinie plénitude, n'est-ce pas un vain travail? Et n'est-ce pas aussi un danger, en ce que la plupart des esprits, dupes d'un effort logique quelquefois tout-puissant, iront verser dans un anthropomorphisme métaphysique dont l'ornière les gardera d'autant mieux qu'ils y croiront avoir les plus grandes intelligences pour compagnes?

Raisonner ainsi, sous prétexte de philosophie pure, c'eût été tourner le dos, en même temps qu'à d'autres choses plus précieuses, à la philosophie elle-même. Car la philosophie est chose humaine; refuser de la traiter humainement, c'est la nier ou c'est l'amoindrir.

D'autre part, la religion, aspect suprême de notre vie, a besoin de la systématisation philosophique sous toutes les formes qu'on voudrait répudier, et qu'on n'écarterait donc qu'au détriment de ce qu'il y a de meilleur dans l'homme.

Nous vivons de l'univers et nous le définissons; le définir est pour nous le moyen d'en mieux vivre. Si ce monde défaillant est suspendu lui-même, et nous avec lui, à un Transcendant, nous vivons donc de ce Transcendant plus encore que nous ne vivons de la nature. Et de même que celle-ci, pour nous donner toute sa richesse, veut être abordée consciemment, ainsi Dieu veut être vécu cons-

ciemment, et diriger la vie sous les auspices de la raison qu'il nous a donnée pour lumière. Il faut donc bien que d'une façon ou d'une autre nous le pensions, afin d'en vivre; il faut que Celui en qui nous sommes déjà chair et âme; en qui nous sommes mouvement, être et vie : *in ipso vivimus*, *movemur et sumus*, il faut, dis-je, que Celui-là soit également en nous *concept*, pour que la dépendance universelle où nous sommes de lui devienne une dépendance d'âme consciente. Or, ne pouvant le penser *tel qu'il est*, puisqu'il échappe aux catégories qui conditionnent la pensée humaine, nous prenons le parti sage autant qu'il est humble, une fois bien jugé, de le penser *tel que nous sommes*. Nous le qualifions d'après nos relations avec lui, et comme ces relations sont réelles, nous disons des choses vraies, bien qu'elles soient, en tant que valeur de définition, insuffisantes au point d'en être nulles.

De là toute cette théologie claudicante, elle-même ne l'ignore pas, mais cependant utile, et plus qu'utile, puisque la vie religieuse et morale, c'est-à-dire notre tout, en tant que créatures conscientes et immortelles, doit se développer sous sa dépendance.

Saint Thomas, théologien avant tout, moraliste avant tout, ne pouvait échapper à cette heureuse nécessité doctrinale. Il est certain qu'en cours d'exposition, il semble parfois oublier, dans le détail, ses propres décisions de principe, et qu'il paraît verser dans un anthropomorphisme métaphysique, ou si l'on veut un conceptualisme transcendantal qu'on ne peut prendre à la lettre. Mais on est averti, et les protestations en sens contraire sont assez nombreuses pour qu'on ne soit point dupe d'une apparence.

Saint Thomas emploie toutes les ressources de sa logique impeccable à épanouir le *Postulat de l'imparfait* en toutes les nuances positives du parfait; mais sans pour cela prétendre que les multiples affirmations posées puissent faire autre chose qu'expliciter pour nous la négation antécédente, formuler pour la vie ce qui est en soi informulable, satis-

faire au besoin d'intelligence et d'action qui nous presse, fût-ce au prix de balbutiements enfantins que le suprême savoir sera de déclarer tels.

« La suprême science que nous puissions avoir de Dieu en cette vie, est de savoir qu'il est au-dessus de tout ce que nous pensons de lui[1]. »

1. Q. II, *De Verit.*, art. 1, ad 9m.

LIVRE III

L'ÉMANATION DE L'ÊTRE[1]

CHAPITRE PREMIER

LE « COMMENCEMENT »

Nous nous sommes étendus sur le traité de Dieu. On sait déjà pourquoi[2]; on le verra de mieux en mieux à mesure que nous avancerons dans notre tâche. L'idée de Dieu est le centre de toute philosophie. Chez saint Thomas, ce caractère ne craint pas de se rendre explicite. A chaque instant, et pour chacune des grandes thèses qui composent son système, nous aurons à rappeler les déterminations que nous venons de poser en son nom, touchant la Cause Première. Puisque nous avons dit : Les noms que nous donnons à Dieu sont des noms de créatures; les conditions que nous prêtons à Dieu ne définissent au vrai que les suprêmes conditions du créé, à savoir celles qui le font dépendre, en son fond, de l'inconditionné suprême, il n'est pas surprenant qu'à chaque tournant de doctrine, et en creusant le dernier fond de chaque problème, il en faille revenir là, comme au lien qui a rapport à tous les brins de la gerbe, et dont on doit éprouver l'effet, qu'on actionne l'un ou l'autre.

1. Saint Thomas emploie le mot *émanation* dans un sens générique, et non pas, on l'a vu et le verra de reste, au sens spécial et erroné qui est inclus dans les divers systèmes *émanatistes*.

2. Cf. *supra*, l. II, ch, I, *init.*

Mais il est évident qu'au point d'attache surtout cette action se fait sentir, et c'est pourquoi le problème que nous posons maintenant, celui de la dérivation de l'être, est celui où les idées mères mises en avant dans le chapitre sur Dieu nous seront le plus utiles. Traiter de l'émanation des choses, ce sera encore traiter de Dieu, puisque ce sera montrer en relation l'émané universel, l'être, et le Principe suprême qui le fonde. Inversement, envisager Dieu c'était déjà qualifier l'univers et ses origines, puisque, nous venons de le rappeler, c'est uniquement à travers celui-ci et sous les formes de celui-ci que nous atteignons la Cause Première. Nous déplaçons le point de vue, voilà tout, et nous le faisons pour expliciter des notions que l'esprit humain a toujours eu grand'peine à comprendre.

Aristote, que saint Thomas ici comme partout trouve sur son chemin, n'avait point recherché pour l'univers un commencement. Il voyait la nature condamnée à des recommencements éternels, croyant à l'infini de la durée en avant et en arrière. A tout instant, il y a un autre instant supposé; à tout état un autre état; à toute révolution de l'ordre universel, une autre. Un commencement ne se conçoit que s'il s'agit d'un relatif, et à l'égard d'un autre relatif : c'est un événement intra-cosmique. Mais le cosmos en son tout ne peut pas *commencer* : il *est*, et son évolution n'a point le caractère d'un passage en ligne droite d'un point à un autre, mais bien plutôt celui d'une *révolution* ou circulation permanente. Telle est la conception d'Aristote. Cette conception, d'ailleurs, il l'avoue formellement, ne le dispensait point d'assigner à l'univers une *source*. Le temps, par lui-même, n'explique rien, parce que le temps, par lui-même, n'est pas cause; il est *mesure*. Dire d'une chose qu'elle date de tant d'années, ce n'est en aucune manière l'avoir expliquée, c'est avoir formulé, au contraire, à l'égard de l'explication à intervenir, une exigence nouvelle; car il lui faudra rendre compte de l'être en question non seulement quant à sa substance, mais quant à cette durée qu'on lui prête. De

même, dire que le monde ne date point, ou qu'il date de l'éternité, c'est requérir pour lui une explication qui tienne compte de ce fait, et qui puisse l'envelopper de son ampleur.

Beaucoup ont prétendu que pour Aristote, la Cause première n'était requise que pour mouvoir, et mouvoir par le désir, non pour rendre compte de l'être. Nous nous sommes expliqué sur la partie de cette affirmation qui a rapport au Dieu fin. Sur la seconde, nous devons dire également que nous n'acceptons pas le commentaire. Saint Thomas l'a remarqué fortement, tout l'ensemble de la métaphysique aristotélicienne, et son procédé même, s'opposent à une telle négation. A la fin du *Sixième Livre* de cet ouvrage, tel que nous le possédons aujourd'hui[1], Aristote donne pour objet à la philosophie première la considération de l'être en tant que tel, et la considération de ses causes. Au début du *Quatrième Livre,* il dit la même chose. C'est donc qu'il y a des causes de l'être en tant que tel, et non pas seulement des causes de changements et de phénomènes. Au *Livre II*, parlant des choses éternelles, telles que sa philosophie les comporte, il déclare que tout éternelles qu'elles sont, elles n'en ont pas moins leurs principes, et que ces principes fondent leur être, afin de fonder la vérité de ce que notre science en énonce. Car, dit-il, il y a proportion entre la vérité et l'être, et ce qui fonde la vérité de ce que nous disons relativement aux choses éternelles, doit aussi fonder l'être de ces choses[2].

C'est dans ce même passage, puis au chapitre III, qu'Aristote pose les principes que saint Thomas a utilisés dans la 4[e] *voie,* à savoir qu'il y a un maximum de l'être comme il y a un maximum du vrai, et que ce qui réalise en soi ce maximum est cela même qui est cause pour autrui et de vérité et

1. Apud. D. Th. lect. IV.
2. Διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας. Οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἴτιόν τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις, ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. (*Met.* A. 10, 28 ; apud D. Thom., lect. II, Cf. In VIII *Phys.*, lect. III, n° 5 et 6.

d'être. Qu'Aristote en parle au pluriel, comme n'ayant pas encore déterminé ce qu'il en est, et que plus tard, parlant de Dieu dans un ouvrage que tout le monde sait incomplet, il ne paraisse plus tenir à un point de vue qui a pour nous tant d'importance, c'est ce qui ne doit pas étonner outre mesure.

Quoi qu'il en soit, il reste que c'est l'explication ou *raison* du monde, qui est en cause pour Aristote, non son commencement d'être. Kant entrera dans cette pensée en définissant Dieu, dans la *Critique de la raison pure* : « Le fondement transcendantal de la possibilité de la série sensible en général », et en ajoutant : « L'existence de ce fondement... n'est nullement opposée à la contingence illimitée de cette série, et à la régression sans fin de ses conditions empiriques. »

Or, nous allons étonner maint lecteur, mais il faut le dire, car c'est une gloire philosophique : saint Thomas s'est placé au même point de vue.

Ce qui le sépare d'Aristote, c'est uniquement une question de fait, justiciable à ses yeux de la seule foi. Le droit, seul en cause en philosophie, s'accommode parfaitement, d'après lui, de ce qu'on a coutume d'appeler improprement *l'éternité du monde,* et qui n'est à vrai dire que l'indétermination de sa durée, la négation de toute mesure applicable à celle-ci comme ensemble, ou pour mieux dire, le refus de considérer cette durée comme un ensemble, un tout, un passage s'effectuant entre des termes fixes, pour lui prêter un caractère cyclique où il n'y aura désormais pas plus de raison de supposer un début qu'il n'y en a de supposer une fin.

Cette thèse célèbre, reprise par sept fois dans les œuvres de l'Aquinate, et chaque fois avec une énergie plus grande contre les « *murmurantes* », est une de celles où le génie de son auteur donne la preuve la plus évidente de sa pénétration singulière. Nombre de scolastiques, voire de thomistes éminents, n'ont pu se l'assimiler, et quelques-uns

ont nié, d'autres ont *distingué*, là où il fallait simplement comprendre.

Pourquoi, dit saint Thomas, le monde aurait-il commencé? Prétendre le démontrer est une gageure. Il y a deux sortes de démonstration : la démonstration a priori, par les causes, et la démonstration a posteriori, *par les effets*. De la seconde, il n'est même pas nécessaire de faire mention ici, puisqu'il n'est rien en dehors du *tout*, et que rien ne peut donc être dit son effet[1]. Quant à la preuve a priori, elle pourrait être tirée soit de l'essence des choses, qui répugnerait à la pérennité, soit de la cause agente, qu'on prétendrait ne pouvoir produire qu'une création temporelle. Or, de l'essence ou nature des choses, que pouvons-nous tirer, en ce qui regarde l'universalité des êtres? Quelque structure qu'on prête à l'univers, l'idée qu'on s'en fera n'impliquera par elle-même aucune durée particulière. Le monde peut être ce qu'il est soit un jour, soit mille jours, soit un nombre de jours quelconque; ou si l'on dit que dans l'idée même de l'univers est incluse une succession donnée d'événements, cette succession peut être reprise une fois, mille fois ou un nombre de fois quelconque. L'essence abstrait du temps, et l'universel qui l'exprime est dit subsister partout et toujours, en ce sens qu'il n'a rapport spécialement à aucune mesure temporelle ou spatiale.

En ce qui concerne la cause agente, nous sommes fixés déjà. Nous savons que cette cause est Dieu, Dieu tout-puissant et éternel, Dieu agissant par intelligence et par volonté. Ce qui peut sortir d'une telle cause, nous le savons aussi : c'est tout ce qui n'implique pas contradiction, de sorte qu'on ne pourrait tirer quoi que ce soit de ce côté que si déjà on avait pu le tirer de l'autre.

La volonté de Dieu, connue, serait ici le seul argument à invoquer. Or nous ne connaissons la volonté de Dieu que

1. Cf. *Comment. Cajet.*, in Iª parte, q. XLVI, art. 2.

s'il lui plaît de nous la dire. Par la révélation, nous atteignons précisément le fait; nous croyons que le monde a commencé; mais croire n'est point savoir; le fait diffère du droit, et celui-ci pourrait seul prêter matière à démonstration[1].

Ceux qui ont cru pouvoir conclure un début de l'univers ont confondu entre un commencement en cours d'action, tel que nous en présente actuellement la vie de la nature, et un commencement *premier*, en dépendance exclusive de la Cause transcendante. Ils n'ont pas vu la différence totale des deux cas, ni ce qu'offre de singulier celui que la création nous présente. Ils ont ressemblé à cet enfant dont parle Rabbi-Moyses, et qui ne voulait pas croire à ceux qui lui disaient : Un homme naît après neuf mois de gestation au sein de sa mère, pour cette raison que sans respirer, manger et évacuer nul ne peut vivre même un jour, à plus forte raison pendant si longtemps[2].

Ce qui naît sous nos yeux est engagé dans un ordre de succession dont fait partie également sa cause, et il s'ensuit que son devenir est mesuré par le temps; qu'il ne peut naître qu'*à un moment donné;* que refuser de déterminer ce moment, ce serait lui refuser toute possibilité d'être. Mais il n'en va pas ainsi dans le cas de l'univers en son tout. Le tout, par hypothèse, n'est précédé par rien, ne suppose rien, n'est engagé dans aucun ordre. Dire qu'il doit naître à un moment donné, c'est dire une chose inintelligible, puisque rien n'est donné avant le premier donné, dont la condition fait le problème. Notre illusion suppose, pour y insérer la vie du monde, une durée indéfinie qui serait comme une ligne immense, et sur laquelle on pose un point qui serait le moment de la création. Mais ce n'est là qu'une imagination creuse. La durée d'une chose ne précède pas cette chose, et quand cette chose est

1. Iª pars, q. XLVI, art. 2. Cf. notre opuscule : *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*, Paris 1897.
2. In II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 5.

tout, il n'y a pas de durée en dehors d'elle, ni par conséquent avant elle. J'entends qu'il y a l'éternité ; mais saint Thomas a fait voir que l'éternité est moins une durée qu'une absence de durée, puisque c'est une *possession d'être en l'indivisible*[1]. L'éternité n'est pas une étendue sur laquelle on pourrait poser le temps, de telle manière que le premier instant de celui-ci serait l'un de ses instants à elle. L'éternité est une mesure transcendante, ce qui veut dire que c'est la mesure d'un être qui n'a pas de mesure ; mais que nous concevons, nous, sous cet aspect spécial, et que nous qualifions éternel simplement pour dire qu'il est hors du temps, et qu'il n'a point rapport au temps, mais le temps à lui, comme à sa cause.

Or on comprend que si Dieu, cause du monde, est ainsi en dehors du temps ; s'il le crée en créant ce monde qu'il mesure, et s'il le fait ainsi postérieur logiquement au monde, non antérieur, on comprend, dis-je, que tous arguments tendant à démontrer que l'univers doit procéder de sa cause *à un certain moment*, seront nécessairement illusoires. Précisément tous sont ainsi ; tous sous-entendent ou expriment cette prétention de trouver *un moment où l'univers commence*. C'est là une voie qui ne saurait aboutir, et même dans l'hypothèse du temps fini, à laquelle nous nous rangeons comme chrétiens, ce qu'il faudra dire, ce n'est pas que *le monde a commencé à un moment donné*, mais que *Dieu a donné un premier moment au monde*, ce qui n'est pas la même chose[2].

Quelques-uns raisonnent ainsi : Toute cause précède son effet ; or Dieu est cause du monde : donc Dieu précède le monde. Or, ce qui est toujours ne peut être précédé par rien ; donc il est aussi impossible de dire : le monde a toujours été, qu'il est impossible de dire : Il n'a pas Dieu pour cause. Mais ce raisonnement est nul. Il n'est pas nécessaire que Dieu précède son effet en durée, mais

1. Cf. *supra*, l. II, ch. III, I.
2. Iª pars, q. XLVI, art. 3, *cum arg.* 1, *et resp.*

uniquement dans l'ordre des dépendances de l'être[1]. Et non seulement cela n'est pas nécessaire, mais en un sens rigoureux cela est impossible; car Dieu étant en dehors de toute succession, ne peut ni précéder ni suivre ; ces mots, à son égard, n'ont point de sens. Dieu est, et l'univers se tient, lui et sa succession, lui et son devenir, par conséquent lui et le temps, sous la divine dépendance. Le temps sera ce que Dieu voudra qu'il soit : fini, infini, n'importe ; mais lui-même, Dieu, n'est pas soumis à son œuvre ; il n'est donc pas dans le temps ; il ne le précède donc pas, dans le sens que l'objection suppose.

La précession de la cause par rapport à l'effet n'est d'ailleurs nécessaire que si l'effet en question est le résultat d'un devenir que le temps mesure. Dans ce cas, en effet, nous concevons la cause comme se tenant à l'extrémité antérieure de l'espace temporel occupé par l'action, et le résultat de celle-ci à l'autre extrême. Mais l'univers ne peut point venir à l'être par le moyen d'un devenir de cette espèce; car ce qui devient ainsi présuppose un sujet qui se transforme, et il n'y a point de sujet avant le réceptacle commun des sujets[2]. Seule l'imagination, imbue du relatif et incapable de s'élever à l'absolu, peut prêter à l'émanation créatrice la forme d'un devenir. Au vrai, cette émanation est relation pure[3], et de cette relation il n'est pas nécessaire qu'il y ait un commencement[4].

On dit encore : Si le monde a toujours été, un nombre infini de jours a précédé celui où nous sommes ; or l'infini ne se traverse pas ; on n'aurait donc pas pu arriver là où nous sommes. De plus, à supposer qu'on y soit parvenu, on ne saurait progresser plus loin sans faire une addition à l'infini, ce qui est absurde. Une foule d'ar-

1. Cf. *supra*, l. II, ch. II, B.
2. Ia pars, q. XLV, art. 1, *corp.;* art. 2, ad 2 et 3.
3. *Ibid.*, art. 2, ad 2 . Cf. *supra*, l. I, ch. III, I, et *infra*, A.
4. *Ibid.*, art. 2, ad 1m.

guments peuvent se construire ainsi; mais tous pécheraient de la même manière, à savoir par pétition de principe. Quand on met l'univers en marche pour traverser le passé et qu'on se demande s'il pourra ou non arriver jusqu'ici, ou progresser plus loin, on inclut déjà dans cette façon de raisonner la négation de l'hypothèse qu'on discute. Dire, selon cette hypothèse, que le passé est infini, c'est dire équivalemment qu'il n'y a pas de point de départ de la vie universelle, pas de mise en marche du Cosmos, par suite pas de *traversée* ni de *passage*. Un passage se conçoit d'un extrême à un autre extrême; or si le passé est infini, il n'a d'extrême que par devers nous, non à rebours, dans le sens d'un commencement illusoire. Si donc on parle de traverser le passé, ou de faire addition au passé, cela ne peut s'entendre que de deux manières : ou en suivant le cours du temps à partir d'un moment quelconque jusqu'ici; ou, à partir du jour présent, en rétrogradant vers le passé. Dans le premier cas, on a devant soi un espace fini qui peut être traversé et auquel on peut ajouter, si grand soit-il. Dans le second cas, on a un infini, intransible et inaugmentable; mais il n'y a là d'inconvénient d'aucune sorte[1].

L'illusion de l'objectant consiste à se figurer que lorsqu'on dit : La régression vers le passé remonte à l'infini, ces mots : *à l'infini*, désignent un terme, terme réel vers lequel le regard prétend s'avancer, bien qu'il le déclare situé à une distance incommensurable. Dans ce cas, en effet, les inconvénients signalés auraient cours, et l'hypothèse serait contradictoire. Mais ce n'est pas là ce qu'on veut dire. Ces mots *à l'infini* ne désignent pas un terme, ils désignent une condition de la régression elle-même; ils ont valeur d'adverbe, et l'on supprimerait l'équivoque en disant : La régression peut aller *infiniment*, bien qu'elle ne puisse aller, par hypothèse, vers un prétendu point situé à l'infini,

1. I[a] pars, q. XLVI, art. 2, ad 6[m]; *C. Gentes*, c. XXXVIII; II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 5, ad 5[m].

ce qui voudrait dire à la fois situé et non situé, puisque dans l'infini comme tel il n'y a pas de situation.

Et à cette première illusion en suit une autre, je veux dire celle qui consiste à considérer l'infini comme un tout, ce tout étant formé ici par l'addition impossible des jours passés, comme si toute addition ne se faisait point à partir d'une unité première, et comme si supposer une telle unité existante, dans l'hypothèse du temps infini, ce n'était pas comprendre l'infini de la façon fautive que nous venons de dénoncer. Non, l'infini n'est pas un tout, mais le contraire d'un tout, ainsi que l'a démontré Aristote. L'infini est indéterminé ; il a raison de matière sans forme ; le *tout*, au contraire, implique détermination, et il y a donc contradiction, quand on parle d'un temps infini, à le considérer comme un ensemble[1].

Par suite, l'infini du temps, non plus, ne fait pas *nombre,* et toutes les démonstrations mathématiques qu'on oppose au nombre infini ne peuvent rien contre lui. Le nombre est la synthèse du multiple et de l'un. Or, dans le temps infini, bien loin qu'il y ait unité de composition totale, il n'y a pas unité du tout, à moins que notre pensée elle-même ne la fournisse. En dehors de l'âme, et à ne considérer que l'être seul, le temps est multiplicité pure, sans unité de composition même voisine, puisque deux instants ne coexistent jamais. L'unité de l'heure, du jour, de l'année, du siècle, c'est nous qui la faisons, en fixant par le souvenir ce qui de soi n'est qu'une mue éternelle. Dans la mesure où nous la faisons, cette unité ne peut embrasser qu'une multiplicité finie, ainsi que nous le rappelions à l'instant; parce qu'embrasser, cela veut dire enclore, déterminer, finir, et que cela répugne à l'infini par définition. Mais en dehors de nous, puisque la multiplicité du temps est sans lien, il n'y a pas lieu de lui imposer des bornes. A dire le vrai, cette multiplicité, comme telle, n'existe pas :

1. In VIII *Phys.*, lect. XXI.

il n'en existe que les termes successifs, toujours fluents. C'est pourquoi saint Thomas n'a pas craint de dire avec Aristote qu'en dehors de l'âme, le temps n'existe que d'une façon inchoative et imparfaite, à savoir selon ses termes successifs, non selon sa forme propre, qui est extension et nombre[1]. A plus forte raison ne faut-il pas prendre l'étendue entière du passé supposé infini pour un ensemble achevé, acquis, à l'égard duquel il y aurait lieu de se demander si l'on a pu réellement l'acquérir, ou si l'on peut y ajouter quelque chose. C'est par l'effet d'une fausse imagination, qu'on parle, dans l'hypothèse, du *nombre* des jours passés, de *l'ensemble* des siècles écoulés. Ces ensembles ne sont qu'autant que nous les créons ; nous les créons toujours finis, et ils ne font donc pas question, relativement à l'impossibilité acceptée d'un infini en acte.

Quant à parler de *l'éloignement* infini du point de départ des choses, ce qui est le fondement exprimé ou sous-entendu d'une foule d'arguments qui se croient forts, c'est là aussi une imagination à écarter. Ce point de départ n'existant pas, nous n'en pouvons être ni près ni loin. Le point de la durée où nous sommes est *quelconque*, par rapport au tout illusoire. Il en est de lui comme du point qu'on pose sur une ligne infinie, en mathématiques. Tout géomètre sait qu'un tel point n'a pas de *position*. Pour lui en créer une, il faut le mettre en relation avec un autre point de la droite ; jusque-là il est *quelconque*, et il n'est en réalité ni ici ni là.

Tel est le *présent*, dans l'hypothèse infinitiste. Si vous le comparez à une date du passé ou de l'avenir, vous pourrez dire qu'il en est près ou loin, qu'il s'en éloigne ou s'en rapproche ; mais si vous ne désignez aucun point et que vous parliez de « l'ensemble », le présent, perdu entre deux infinis, n'a plus de relation d'aucune sorte. Il ne s'éloigne pas d'un commencement ; il ne se rapproche pas

1. In IV *Phys.*, lect. XXIII. Cf. *infra*, t. II, l. IV, ch. I, B, b.

d'une fin ; le commencement et la fin sont partout, chaque instant étant un début et un terme. Reportez-vous vers le passé, un infini est devant vous ; tournez vos regards vers l'avenir, un autre infini recommence. Et il en fut toujours ainsi. Et il en sera toujours ainsi. Nous ne sommes, au regard de la durée éternelle, ni plus avancés ni plus en retard qu'il y a dix mille siècles ou que dans dix mille siècles.

Et si l'on trouve que cette conception est étrange ; qu'elle réduit le mouvement des êtres à l'immobilité, qu'on veuille bien remarquer qu'à l'égard de l'avenir du moins, elle s'impose. Les temps ne doivent pas finir ; il n'y aura pas de dernier jour, ou en tout cas pas de dernier événement ontologique : on ne peut donc pas dire que l'univers marche vers un terme, et cependant il marche. Ainsi, dans l'hypothèse du passé infini, l'univers ne vient pas d'un point de départ, et cependant il marche. Il y a succession réelle entre les années, les jours, les heures ; mais *succession* dit simplement une partie après une autre partie, ne met en jeu que des termes voisins, sans rien dire de leur relation à l'ensemble. Il se peut que cette relation soit finie ; il se peut qu'elle soit incommensurable. Et alors — cette idée écrase par sa grandeur — on devrait concevoir la vie universelle comme un flux incessant de parties qui se succèdent, toujours mobiles, au sein d'une sorte d'immobilité éternelle. Mobilité de partie à partie ; immobilité à l'égard de l'infini sans termes : telle serait la loi de la durée ainsi comprise. Le même *présent,* toujours changeant, demeurerait, en dépit de sa course vertigineuse, dans un perpétuel milieu, et c'est alors que s'appliquerait dans toute sa rigueur le mot de Platon, définissant le temps qui nous mesure *l'image mobile de l'immobile éternité.*

Qu'on n'aille pas craindre, d'ailleurs, comme le font quelques-uns, d'enlever ici quoi que ce soit de ce qui revient à la Cause première. On a vu que le monde éternel n'en postule pas moins Dieu : il le postule plus en-

core[1]. On a dit également ce qu'il fallait pour faire comprendre que douer le monde d'une durée infinie ne serait aucunement l'égaler à Dieu en durée. Il y a infini et infini, et l'infinie durée du monde serait à l'antipode de ce que nous concevons quand nous parlons de l'infinie durée de Dieu. Infini signifie privé de limites; or on peut être privé de limites de deux façons : soit que l'on manque des limites qui conviennent à votre nature, comme la ligne que trace le mathématicien sans s'occuper de lui assigner une dimension fixe; soit que l'on ait une nature telle que l'idée même d'une limite lui répugne. En ce dernier sens, l'infinité est une perfection ; mais dans le premier, elle est au contraire une imperfection. Or, c'est le cas de la vie du monde, en notre hypothèse. Son infinie durée serait tellement peu une perfection que l'indétermination d'une telle durée est précisément un des arguments qu'on lui oppose. Comment, dit-on, réaliser l'indéterminé? Or une durée sans limites est l'indétermination même. Cet argument est loin de prouver ce qu'il voudrait, car on y répondra que l'indéterminé ne répugne à la réalisation que dans la mesure précise de l'indétermination qu'on lui prête; que si quelque chose de lui est déterminé, ce quelque chose pourra se réaliser dans la mesure et dans la forme que comporte sa détermination, et qu'il en est ainsi du passé. Le passé infini est indéterminé dans son ensemble, et précisément à cause de cela nou- avons dit : Il n'a pas d'*ensemble ;* mais il est déterminé dans chacune de ses parties successives, puisque sa détermination sous ce rapport, c'est celle même du mobile en chacun de ses états[2] : il sera donc réalisable successivement, et non dans son ensemble. Mais qui donc a envie de le faire exister autrement? Il existe selon sa nature, qui est de ne posséder jamais qu'un seul état de son être, de ne se réaliser qu'en périssant, de ne grandir d'une part qu'en se diminuant de l'autre, de ne vivre, si je le puis dire, que

1. Cf. *supra*, l. II, ch. II, B.
2. Cf. *supra*, l. I, ch. III, I.

d'une perpétuelle mort. Toujours est-il que la mineure de l'argument proposé est exacte. L'infini de quantité, qu'il s'agisse de l'étendue, du nombre ou de la durée, c'est l'indéterminé, et par conséquent l'imperfection même. L'éternité de Dieu, au contraire, est perfection pleine. La possession absolue de sa vie, dans une plénitude que ni le passé, ni le présent, ni l'avenir ne divisent, telle est en Dieu l'éternité. Le recommencement sans fin et comme sans but des mêmes chemins, dans une multiplicité inutile et informe, telle serait pour la vie du monde l'infinité[1].

Il faut donc se garder, quand on parle de création en philosophie, de prétendre y inclure à titre de nécessité la « nouveauté du monde ». Des philosophes qui ont cru à l'éternité du mouvement n'ont pas repoussé le mot *création* pour exprimer la dépendance de tout et du Tout à l'égard de l'universelle source d'être[2]. C'est en théologie seulement que le mot création implique commencement, au lieu de dire simplement *origine*. D'ailleurs, même en cette hypothèse, qui est pour nous le vrai, il faut bien préciser les concepts. Saint Thomas s'y applique avec une attention imperturbable.

A. — LA CRÉATION.

L'idée de création répond à celle d'une action concernant tout l'être, soit qu'on entende par là l'univers quant à son origine première, soit qu'on l'entende d'un être particulier, mais quant à tout ce qui est en lui. C'est qu'il y a lieu de considérer, lorsqu'on pose les questions d'origine, non seulement l'émanation de tel effet particulier procédant de telles causes particulières, mais aussi l'émanation de tout l'être par rapport à la première et universelle Source[3].

1. Iª pars, *loc. cit.*, ad 5m; In *Sent*, *loc. cit.*, ad 7m.
2. In *Sent.*, *loc. cit.*, ad 2m, *in fine;* Iª pars, *loc. cit.*, ad 2m.
3. *De substantiis separatis*, c. IX.

C'est cette dernière causalité que nous signifions par le mot création, et nous y ajoutons selon la foi l'idée de nouveauté, bien qu'elle lui soit accidentelle, comme nous venons de le reconnaître. Or, de même qu'un effet particulier ne saurait être présupposé à la causalité qui l'explique, ainsi l'effet universel qui est l'être, ne saurait être présupposé selon rien de ce qu'il contient à la causalité suprême. Nous concevons donc qu'à la privation de telle qualité ou de telle nature, qui est le point de départ d'un devenir particulier, correspond, quand il s'agit du devenir universel, une privation *totale;* nous exprimons celle-ci par le *rien,* et nous disons : L'univers a été *fait de rien.* Par où l'on voit qu'en adoptant cette formule, nous ne cédons pas à je ne sais quelle illusion d'après laquelle le *rien* serait comme la matière infiniment diluée de l'œuvre divine; mais s'il s'agit de matière, nous entendons que ces mots : *fait de rien,* la nient, et s'il s'agit simplement de point de départ, nous entendons que celui-ci, c'est le rien, et non pas un état antérieur de l'être, état que l'Agent Suprême n'aurait fait que modifier, ainsi qu'Anaxagore, Platon et la plupart des Anciens le disaient de leurs *démiurges* [1].

Seulement, il est encore nécessaire d'observer que la façon de s'exprimer et de comprendre à laquelle nous nous attachons quand nous disons : Le point de départ de l'univers est le rien, est encore anthropomorphique. Nous signifions ainsi l'émanation première des êtres à la façon d'un *fieri*, d'un changement survenu, d'une sorte de succession ou mouvement qui partirait du néant pour aboutir à l'être. Or il est clair que dans l'hypothèse du temps infini, cette conception est fautive ; mais ce qu'on voit moins et ce qui est vrai pourtant, c'est que la croyance au temps fini ne la rend pas meilleure. D'aucune manière, une création ne peut être un changement, un *fieri*, pour l'excellente raison qu'un changement exige deux termes, et tout *fieri* un support. Or

1. Iª pars. q. XLV, art. 1, *cum resp.* ad 3ᵐ; II *C. Gentes,* c. XVI.

il n'y a point ici de support, puisque le *fieri* en question implique tout l'être, et qu'il n'est rien en dehors de l'être. Et il n'y a pas non plus de point de départ, puisque c'est la seule imagination qui, réalisant subrepticement le néant, peut lui imposer ce rôle. Tout ce qu'on peut dire d'une telle action, c'est qu'une fois supprimé ainsi ce qui en devrait faire la réalité positive, il ne reste plus d'elle que relation pure.

Souvenons-nous, en effet, de la doctrine générale de l'action[1]. Ce que l'action suppose dans l'agent, c'est uniquement l'être de celui-ci, conçu comme en relation avec un effet qui en procède ; ce qu'elle suppose dans le patient, c'est le devenir de l'effet conçu comme en relation avec l'agent. Là où il n'y a plus devenir ; là où il n'y a plus relation de l'agent au patient (puisqu'il est entendu que de Dieu à la créature nulle relation ne subsiste), que peut-il donc rester? De la part de Dieu, il reste Dieu, et rien d'autre. De la part de l'effet, il reste l'être même de l'effet, à savoir l'univers, et sa relation à Dieu Source.

Quelque déconcertante que soit cette conception, elle s'impose manifestement à qui se rend compte de ce que peut être un commencement absolu. Un tel commencement ne peut pas être appelé proprement un *changement* survenu, une *succession* d'états, un *passage* du néant à l'être. Notre esprit seul opère un tel passage, quand il essaie de se représenter l'irreprésentable. Ne pouvant envisager le non-être absolu autrement que sous les espèces de l'être, il imagine d'abord le néant, et il fait lui succéder le monde. Ou bien il dit : *Premièrement*, le monde n'est pas, et *deuxièmement*, le monde est, ne voyant pas que le « premièrement » qu'il imagine n'a de consistance aucune ; qu'il n'en pourrait avoir que s'il s'agissait là d'un non-être relatif, appuyé sur une potentialité réelle. Ce qui n'est rien absolument, ne peut absolument rien précéder, et il n'y a donc

1. Cf. *supra*, l. I, ch. III, I.

là nul *passage*, nulle *précession*, fût-ce par ce néant illusoire, dont on parle ainsi que d'une réalité ferme [1].

Ce qu'il faut donc dire, c'est que la création n'est d'aucune manière un changement, mais qu'elle se définit : *La dépendance même de l'être créé par rapport au Principe qui le fonde,* et qu'ainsi elle appartient non pas au genre action ou passion, mais au genre relation [2].

C'est ce qui nous faisait dire que toute démonstration d'un commencement de l'univers n'est qu'un leurre ; car qui peut empêcher une relation à Dieu éternel d'être elle-même éternelle?

Bien mieux, nous sommes amenés par la théorie qui précède à affirmer que la création, alors que notre illusion la conçoit comme une action intermédiaire entre le Créateur et la créature, la création, dis-je, est en réalité postérieure à la créature, ainsi que toute relation est postérieure au sujet qui la porte. C'est uniquement en tant qu'elle connote Dieu principe, que la création peut être envisagée comme antérieure logiquement à l'être du monde; mais sous ce rapport, elle n'est pour ainsi dire plus elle-même. Dans sa réalité propre, elle est une relation du créé; elle est donc postérieure au créé, de sorte que cette proposition : Le monde a été créé, signifie pour nous ces deux choses, par ordre : *premièrement*, le monde est; *deuxièmement*, il est en dépendance de sa Source : nouveau motif pour affirmer que l'univers, envisagé en philosophie pure, n'implique pas un commencement, puisque la création, que nous concevons comme ayant procuré l'univers, n'en est au vrai qu'un attribut, et se trouve postérieure à son être [3].

Il faut concevoir l'univers comme en relation causale avec Dieu de telle façon que de cette relation il n'y ait aucune durée, ni aucune mesure quelconque, puisqu'au contraire toute durée et toute mesure du relatif est incluse dans

1. Iª pars, q. XLV, art. 2, ad 2ᵐ, et art. 3, *per tot.*
2. II *C. Gentes*, c. XVIII.
3. Iª pars, q. XLV, art. 3, ad 3ᵐ; II *C. Gentes*, *loc. cit.*

l'objet qu'on met ainsi avec lui en relation transcendante. Cette relation, impliquant Dieu lui-même comme son terme, est sous ce rapport ineffable autant que lui, et il en faut dire ce qu'on a dit plus haut de la Motion première et de la Providence[1]. Son apparente clarté tient à nos conceptions anthropomorphiques. Le monde est ; le monde ne serait pas sans Dieu : voilà tout ce que nous pouvons prononcer qui l'exprime. La connaissance négative que nous avons de son terme divin doit tourner au négatif aussi la connaissance que nous avons d'elle. Elle est, comme Dieu, un postulat de l'indigence universelle. Seulement, le postulat *création* est signifié comme intermédiaire, et le postulat Dieu est signifié comme le terme dernier, le point d'attache ultime, l'anneau super-réel auquel est suspendu tout le réel.

B. — LA CRÉATION CONTINUÉE.

Une fois pénétrée cette conception, il sera facile de poser avec correction, selon la doctrine thomiste, ce qu'on a voulu appeler la thèse de la *création continuée*, expression à laquelle saint Thomas préfère celle-ci : *Conservation des êtres*.

Puisque la création est signifiée par nous à la façon d'un devenir, d'un être *après* le non-être, il est normal qu'une fois en cours d'action, l'univers et les êtres ne soient plus dits créés, si ce n'est au sens où l'on dit d'une chose qu'elle est faite, mais non pas qu'elle se fait, une fois qu'elle est acquise. L'idée de création, avons-nous dit, étant donné que nous la pensons comme devenir, implique pour nous la *nouveauté* du monde ou, pour mieux dire, son *commencement*, car rien ne peut être nouveau, à l'égard d'une durée non encore existante. Les partisans du temps infini parleraient autrement, mais nous les laisserons désormais à leur

1. Cf. *supra*, l. II, ch. III, Q.

hypothèse. Notre langage à nous est celui-ci : La création, activement prise, c'est l'action de Dieu tirant le monde du néant; passivement prise, c'est cette sortie du rien et de sa cause, que nous prêtons à l'univers en devenir premier. Nous ne dirons donc plus, en nous reportant plus loin au cours des âges : Dieu crée le monde, ou : Le monde est actuellement créé; notre définition des mots s'y oppose[1].

Toutefois, comme ce n'est là qu'une façon anthropomorphique de s'exprimer et de concevoir, il faut la traverser pour arriver au fond des choses. La création n'est pas au vrai un devenir, mais une relation. En tant qu'elle est une relation, rien ne s'oppose à sa permanence, tout au contraire l'appelle : elle doit durer ce que dure son fondement en face de son terme, ce que dure par conséquent l'univers.

Quand il s'agit en effet de dépendance, il faut distinguer deux cas qui doivent se comporter de façons tout à fait différentes, et dont l'analyse comparée éclairera la question présente. Tout effet dépend de sa cause; mais sous la forme et dans la mesure précise où elle est sa cause. Or, il est des agents qui sont cause d'un effet seulement quant au devenir de celui-ci, et non directement quant à son être. Ainsi celui qui bâtit est cause de la maison quant à son devenir, mais ce n'est pas lui qui est cause qu'elle soit, une fois construite. Ce dernier effet tient à la forme même de la maison, qui est une composition, un effet d'ordre, dont le principe de permanence gît dans les propriétés naturelles des matériaux employés par le constructeur. De même, en effet, que le cuisinier cuit le repas en mettant en présence l'activité du feu et la nourriture, ainsi le constructeur fait la maison en mettant en présence des matériaux doués de propriétés convenables, capables de recevoir et de conserver l'ordre en quoi la maison consiste. C'est donc de ces propriétés que dépend au vrai l'être de la maison : son *fieri* seul dépend de l'architecte.

1. Iª pars, q. XLV, art. 3, ad 3ᵐ.

Or, il en est proportionnellement de même des choses naturelles. Si un certain agent n'est cause de son effet qu'en ceci qu'il fait passer une matière sous une forme, mais sans qu'il tienne cette forme sous sa dépendance, cet agent sera sans doute cause d'un devenir, mais il ne sera pas proprement et directement cause d'un être, et il pourra cesser d'agir sans que son effet cesse lui-même d'exister. Quand un chimiste a opéré une combinaison, il n'a pas besoin de continuer d'agir pour que la combinaison persiste; quand un animal en engendre un autre, il n'est pas nécessaire que le premier continue d'engendrer pour que le second continue de vivre. L'action étant ici transmutatrice seulement et ne faisant qu'utiliser des propriétés qui ne dépendent pas de l'agent, qui n'en peuvent pas dépendre, puisque lui-même, comme tel, est engagé dans le même ordre de faits et ne pourrait s'en dire cause qu'en prétendant être cause de soi-même, — à cause de cela, la permanence de l'être ainsi produit ne dépend pas de l'action qui l'a fait naître. Mais cessent les influences cosmiques dont dépendent, comme tels, les êtres engendrés ou combinés, il n'en sera plus de même. Que si la chaleur, la pression atmosphérique, la lumière, les puissances d'affinité connues et inconnues cessent d'agir, le composé, le vivant disparaîtra, parce que ce n'est plus son *fieri* seulement qui en dépend, mais son être, en tant qu'il est ce qu'il est.

Or toute créature est ce qu'elle est par participation de la Cause Première, source d'être. Sans Dieu l'être créé n'aurait plus de consistance, puisque, ainsi qu'il a été démontré (2e 3e et 4e voies) Dieu est l'anneau premier du conditionnement universel dont dépendent les natures. Bien plus, il n'aurait pas même de définition, puisque c'est dans le Premier Intelligible que toute définition trouve sa source, comme c'est dans le premier Acte, acte par soi, que toute chose trouve sa réalité et sa consistance positive. Les natures mêmes, comme telles, et donc aussi les êtres

particuliers qui les participent, tant qu'ils les participent, sont sous la dépendance médiate ou immédiate de Dieu, et à nul instant de son évolution, nul être ne peut donc se passer de son influence. Ce que la nature est à l'art, dont elle soutient les œuvres, Dieu l'est à la nature, qu'il porte; et comme la statue périrait, si périssait le marbre, le marbre même périrait, ainsi que tout, si se récusait la Cause Première. Qu'elle cesse d'agir, et tout retourne à son néant, comme la nuit reprend ses droits quand le soleil cesse d'illuminer l'atmosphère[1].

Toutefois comprenons bien qu'il faut ici encore nous garder de l'anthropomorphisme.

Quand nous disons que les influences cosmiques doivent *continuer* d'agir pour que les composés naturels et vivants continuent de subsister, nous parlons rigoureusement, parce que les uns et les autres, agents et patients, sont ici engagés dans un même ordre temporel, et que le temps ne mesure pas moins la source relative en question que les dérivés qui en dépendent. Mais Dieu n'est pas dans le temps; son action, ou ce que nous appelons ainsi, échappe à toute mesure. Il n'y a pas, absolument parlant, d'action de Dieu : il y a Dieu, Dieu ineffable, « nommé » seulement comme terme inconnaissable en soi des relations du créé. Dès lors, la *création continuée,* même dans le sens de *conservation* où nous venons de la requérir, a besoin encore d'une correction verbale. Proprement, *continuer,* c'est agir en fonction du temps. Si Dieu est hors du temps, ce qui est correct ce n'est pas de dire qu'il continue, lui, de donner l'être au monde; mais que le monde continue, de par lui, l'évolution de son être. Dieu est cause que le monde soit et soit toujours; Dieu n'est pas cause, toujours, que le monde soit. Bien que nous l'écrivions indifféremment à l'actif ou au passif, en raison de la loi de corrélation logique dont saint Thomas a noté l'usage, ce verbe *conserver*

1. Iª pars, q. CIV, art. 1; III *C. Gentes*, c. LXV; Q. V, *De Pot.*, art. 1.

ne doit être compris qu'au passif, parce que, nous le savons désormais et ne devons l'oublier en aucune circonstance, entre Dieu et la créature, les relations montent et ne descendent pas.

Dieu est Cause toute première; il est donc cause de l'être en tant qu'être; il est donc cause de ce qui est selon tout ce qu'il est, donc aussi selon ses mesures, donc aussi selon son extension temporelle, comme selon son extension spatiale, comme selon son essence : telle est ici la filière des idées; telle est la condition que nous entendons exprimer quand nous disons : Dieu conserve le monde.

Il s'ensuit que la durée étant ainsi unie aux objets qu'elle mesure, en tant que ceux-ci sont en relation causale avec Dieu, cette relation envisagée en soi est extra-temporelle. Le temps ne pourrait la dominer que s'il enveloppait ses deux termes. Puisque l'un d'eux lui échappe et que l'autre le prend, lui, temps, pour intégrer l'objet total qu'il s'agit de référer à Dieu, c'est donc que la relation *continue* dont on parle n'est en soi ni continue ni non-continue, mais hors de toute mesure temporelle. Seul son fondement créé dure et continue d'être; elle-même ne dure pas, ne continue pas; elle est, et par elle est le monde : elle est, et par elle le monde dure, suspendu à Dieu selon sa durée comme selon tout le reste.

Nous retrouvons là, toujours, la notion de la transcendance divine. Dieu est transcendant à toutes les différences de l'être; toutes ces différences ont en lui leur raison, leur fondement tout premier, et comme le temps en est une, le temps subit la loi. Les êtres durent en dépendance de leur cause en tant qu'être, parce que durer, c'est être. Et c'est là tout ce que nous voulons signifier quand nous disons anthropomorphiquement : Dieu conserve; Dieu crée toujours ce qu'il a créé : « *Pater usquemodo operatur* ».

Toujours, conserve, ce sont des notations par lesquelles nous exprimons tant bien que mal le divin, n'ayant de pensée, au fond, que de suspendre à Celui-ci tout le relatif,

sans permettre qu'on *soit,* sous aucun rapport, temporel ou autre, autrement que sous la dépendance de l'absolu de l'être[1].

Cette interprétation révèle le peu de fondement d'une objection que certains croient sérieuse. L'être, disent-ils, tend à être ; il tend à sa conservation ; il trouve les principes de celle-ci en soi-même et dans son ambiance : à quoi bon requérir autre chose? Une fois qu'il est, l'être seul se suffit. Sans doute, une fois qu'il est, l'être seul se suffit; mais encore faudra-t-il qu'il soit, et comment sera-t-il, sans sa Source? Tout être tend à être; mais pour tendre, comme pour être, il a besoin du Premier Être, source de toute tendance et de tout acte. L'être créé trouve en soi et dans son ambiance tous les principes de sa conservation; mais en soi comme en son ambiance, il y a Dieu, et si Dieu n'y était pas, il n'y aurait ni soi, ni ambiance. Enfin, l'être posé en soi et dans son milieu naturel, il n'est pas besoin de requérir « autre chose » ; mais la conservation, on vient de le faire voir, ce n'est pas *autre chose* que cette position en soi et dans son milieu qu'on reconnaît nécessaire.

La création, c'est l'être même de toutes choses conçu comme en relation avec sa Source, ou pour mieux dire c'est cette relation même. La conservation n'est pas une réalité différente, ni une relation nouvelle : c'est la même relation, connotant seulement dans le mot qui l'exprime la condition temporelle de l'effet. Il y aurait donc autant d'absurdité à dire : Dieu ne conserve pas le monde, le monde continue d'être à lui seul, qu'on en reconnaît à déclarer : Dieu ne crée pas le monde, le monde a l'être par lui-même[2]. La dépendance de tout à l'égard de Dieu n'a point rapport au temps, mais le temps a rapport à elle et s'y absorbe.

N'est-ce pas d'ailleurs ce qui ressort de la thèse relative à la possibilité du temps infini? Dans cette hypo-

1. Cf. Ia pars, *loc. cit.*, ad 4m.
2. Q. V, *De Pot.*, art. 2.

thèse, disions-nous, Dieu n'est pas moins requis à tout, et au Tout : il l'est au contraire davantage. Or, en ce cas, il n'y aurait plus d'ambiguïté possible relativement au caractère extra-temporel et supra-temporel de la création. Celle-ci ne pourrait plus être jugée comme un *événement* une fois donné, mais comme une relation permanente. Or, de ce que le temps souffre un début, il ne peut pas résulter que son instant initial absorbe toute la relation du créé à l'Incréé, à l'exclusion du temps. Dans un cas comme dans l'autre, il faut dire : La durée de l'être, c'est de l'être ; c'est l'être même en tant que soumis au devenir. La durée donc, en tant que telle, doit retenir Dieu, par cela seul que l'être, en tant que tel, postule Dieu [1].

1. *C. Gentes.*, *loc.*, *cit*, § 5.

CHAPITRE II

LA MULTITUDE ET LA DISTINCTION DES CHOSES

Convient-il de rapporter à Dieu comme à sa cause propre la multitude et la distinction des choses? La réponse à cette question est déjà fournie implicitement par ce qui a été dit de l'existence, de la science, de la volonté et de la providence divines. Les mêmes motifs et les mêmes erreurs se rencontrent ici et là. Ceux qui ont voulu attribuer à la matière seule la formation de l'univers, lui attribueront naturellement la diversité des êtres qui composent celui-ci, à l'exclusion de toute autre causalité qu'ils ignorent. Nous n'allons pas répéter contre eux que la matière suppose au-dessus d'elle une causalité transcendante ; que par ailleurs l'univers représente un ordre voulu, où la matière est en vue de la *forme,* non inversement, de sorte que la diversité des matières et la diversité de leurs lois doit être envisagée comme un effet, par rapport à la volonté qui fonde l'ordre, bien loin que ce soit elle qui, diverse de soi et sans raison assignable, puisse être appelée la cause première de l'ordre et de la diversité.

Pas davantage nous n'avons à prouver maintenant que la diversité des êtres ne remonte pas comme à sa première cause à une collaboration entre la matière et ses propriétés d'une part, et un agent non-créateur de l'autre. Anaxagore avait fondé ainsi sa philosophie de l'univers, et son dualisme métaphysique, commode à ceux que le dualisme moral a touchés, a été repris plus d'une fois au cours des

âges. Mais nous savons que Dieu est cause de la matière elle-même, et que celle-ci n'est donc pas co-agente en premier, dans l'œuvre d'épanouissement de l'être.

D'autres, à vrai dire, ont tenté une autre voie. Ils ont dit : Dieu est la cause première de tout l'être; mais il l'est par degrés, et la diversité que révèle l'expérience ne remonte pas jusqu'à lui comme à sa cause propre. Ce sont les causes secondes, secondes, dis-je, par rapport à Dieu, mais premières dans l'ordre des émanations, qui réalisent, par leur concours et par une série descendante de causalité, la distinction des choses. Avicenne avait fondé un système sur cette base [1]; d'autres pourraient procéder autrement à partir de la même donnée fondamentale. De fait, plus d'un a rêvé que le Créateur n'avait de causalité directe et d'intention spéciale qu'à l'égard des premiers éléments du monde; que le reste suivait, en raison de lois désormais fatales, et qu'il n'y avait donc pas lieu de dire : Dieu a voulu cet arbre, ce chien, cet homme; ni même peut-être : Dieu a voulu qu'il y ait des arbres, des chiens, des hommes, mais seulement un univers fonctionnant selon des lois, sur quelques grandes données premières.

Mais cette nouvelle position est aussi intenable que les autres. Elle est d'abord inapplicable à tous les êtres en qui la création est impliquée à titre immédiat : telles les substances immatérielles; telle la matière elle-même en son fond ultime. Dieu seul, en effet, peut créer : Dieu seul donc est la cause propre de ces êtres. Ensuite, et quels que soient les cas envisagés, l'hypothèse en question aboutirait à ceci que l'univers objet de l'expérience serait une œuvre du hasard; car nous appelons ainsi ce qui résulte du concours d'agents déterminés chacun à autre chose, sans que le concours survenu soit le moyen d'aucune causalité supérieure, ni le résultat d'une intention qui le dirige. Or tel serait ici le cas, puisque, par hypothèse, la causalité de

1. *Métaphysique*, tr. IX, c. IV.

Dieu ne s'étendrait qu'aux premiers éléments du monde ; que la causalité de chacun de ceux-ci n'irait que dans sa ligne à elle, et que les effets de concours seraient donc sans cause propre [1]. Mais peut-on attribuer au hasard ce qu'il y a de meilleur dans l'univers, à savoir l'ordre? A quoi servirait Dieu? A quoi bon l'invoquer comme la suprême explication, si le suprême effet lui échappe? Le meilleur des effets ne doit-il pas être attribué finalement à la meilleure des causes? Que celle-ci se donne des intermédiaires, c'est bien ; mais qu'elle soit étrangère au meilleur et qu'elle en laisse le bénéfice au hasard, c'est ce qui n'est pas supposable. L'ordre de l'univers est comme la *forme* ultime qui l'enveloppe, qui en fait l'unité, qui en fait l'être même en tant que tout. Si donc nous avons dit : Dieu cause l'univers, nous ne pouvons pas dire ensuite : Ce qui est proprement l'univers, à savoir la multiplicité des choses, leur distinction, leurs liens, échappe à sa causalité suprême.

Les motifs invoqués en faveur de cette opinion ne suffisent pas d'ailleurs à la soutenir. Ni la simplicité et la transcendance de Dieu, ni l'existence du mal n'ont de quoi nous rejeter vers ce qui équivaudrait à une négation de la Première Cause. De la simplicité de Dieu nous avons dit qu'elle n'est point exclusion, mais richesse. Du mal nous devrons dire qu'il ne porte en rien préjudice à l'Ordonnateur.

Ce qu'il faut donc retenir, c'est que l'intention créatrice implique d'elle-même et directement la multiplicité de son œuvre. L'être créé étant nécessairement déficient par rapport au Super-Être, dont il exprime autant qu'il peut la bonté, l'intelligibilité, la beauté, nous concevons que le *quantum* de perfection attribué à l'univers par la Sagesse suprême ne pouvait se concentrer en une seule nature. Le bien de l'ordre serait toujours supérieur à un être unique quel qu'il fût. La pensée, par exemple, est supérieure à la

1. Cf. *infra* la théorie du hasard dans saint Thomas, t. II, l. IV, ch. III.

végétation; mais à quelque degré que l'on suppose portée la première, le brin d'herbe y ajoutera toujours quelque chose, à titre de manifestation des virtualités de l'être; et il en est ainsi de tout. Bref, la diffusion du bien s'opérant par dégradation à partir du Souverain Bien qui est synthèse, devait aboutir à une multiplicité analytique des biens, à une variété d'êtres et de perfections dont l'effort combiné serait d'épanouir avec plus de richesse ce que contient le Premier Principe [1].

Il s'ensuit naturellement que l'inégalité, elle aussi, vient de cette source; car à y réfléchir, on s'aperçoit que la multiplicité, lorsqu'elle procède comme nous venons de le dire, à savoir par dégradation d'une perfection une, implique d'elle-même et nécessairement l'inégalité. C'est, en effet, par hypothèse, le plus ou le moins dans l'approximation qui fera ici la diversité des natures. L'être ne peut se voir limité que par le non-être : c'est donc par de successives négations que l'échelle des valeurs ontologiques pourra se constituer à partir de l'Être parfait, de même que c'est par de successives additions qu'elle se constituera à partir de la potentialité pure. C'est pourquoi Aristote a comparé la série des formes et de leurs définitions à celle des nombres, où l'addition ou la soustraction de l'unité change l'espèce [2], par où il affirme implicitement que la diversité inclut des perfections graduées, tout au moins dans le domaine des essences.

Que s'il s'agit des individus, nous savons que leur multiplication a pour origine la matière, et que la matière n'a de raison d'être que de manifester la forme. Les multiples individus d'une espèce ont donc pour rôle d'épanouir la virtualité de cette espèce, et ainsi la multiplicité matérielle ou individuelle, envisagée comme telle, étant ordonnée à l'autre doit se juger d'après l'autre. Il reste, et l'expérience

1. Iª pars, q. XLVII, art. 1; II *C. Gentes*, c. XXXIX-XLV; III, c. XCVII, *init.;* Q. III, *De Pot*, art. 16; *Comp. Theol.*, c. LXXI, II.
2. *Métaphys.*, l. VIII, c. III.

d'ailleurs en témoigne, que les différences primordiales de l'être constituent et doivent constituer une échelle de valeurs, et non une multiplicité telle quelle. Le végétal est au-dessus du minéral, l'animal au-dessus du végétal, la créature intelligente au-dessus des deux autres, et dans chacun de ces règnes, des degrés sont marqués aussi, et l'inégalité est partout. Ainsi, le problème que pose cette inégalité des êtres n'est pas autre que celui qui a été résolu tout à l'heure. De même qu'une participation créée du Bien suprême devait être multiple, sous peine de ne pouvoir atteindre au degré de bonté que nous manifeste l'univers, ainsi cette participation devait être inégale, et ces deux conditions n'en font qu'une.

Par là se trouve manifestée l'erreur de certains philosophes, qui ont cru devoir attribuer les inégalités de la nature et de l'humanité à des causes particulières, ou au libre arbitre, au lieu d'y voir la divine nécessité de l'ordre. C'est ainsi que les Manichéens, estimant que Dieu parfait ne peut produire que le parfait, ont rattaché à deux principes différents les deux grandes classes d'êtres qui leur semblaient représenter la perfection et l'imperfection des natures. Les êtres spirituels et incorruptibles avaient pour cause Dieu; les êtres corruptibles avaient pour cause le mauvais principe. Et il arriva qu'Origène, en voulant s'opposer à eux, tomba dans une erreur pareille, quoique contraire. Il concéda que Dieu étant excellent et juste ne pouvait être cause que de l'excellent et du juste. Il en conclut que seules les créatures excellentes, les créatures raisonnables, étaient de création divine, et qu'elles avaient été formées toutes égales. Leur libre arbitre et l'usage différent qu'elles en avaient fait étaient cause, disait-il, des inégalités survenues. Les unes avaient été placées au rang des intelligences pures, les autres liées à des corps, et dans ces deux séries, la diversité des degrés tenait à la diversité des mérites ou à la gravité des fautes.

On sait que le pessimisme métaphysique, à la façon de

Schopenhauer, a repris à son compte plus ou moins ces conceptions antiques. L'univers y est expliqué comme le résultat d'une chute dans le multiple et dans l'imparfait, à partir d'une condition supérieure, une et parfaite, où la Volonté pure n'aurait pas su se maintenir. Kant lui-même, bien qu'on l'ait peu remarqué, se fait voir touché par cette tendance à la métempsychose, en ce qu'il place le libre arbitre hors du *phénomène*, et qu'il attribue à une responsabilité primitive les caractères d'une volonté phénoménale désormais livrée au déterminisme [1].

Quoi qu'il en soit, la théorie manichéenne, la théorie origéniste et toutes doctrines semblables paraissent à saint Thomas imbues d'un esprit particulariste qui leur fait oublier le tout de l'univers en tant que tel, le bien de l'ordre et les nécessités qu'il comporte. S'ils y avaient songé, ces auteurs auraient vu que l'univers en son tout réalise le bien plus que l'une ou l'autre de ses parties, si parfaite soit-elle ; que c'est donc là ce que nous devons regarder comme l'objet principal, l'objet premier de la Sagesse créatrice. Les autres biens, représentés par les autres êtres, sont voulus en dépendance de celui-là, et ainsi la raison des inégalités naturelles ne fait pas plus appel à la diversité des mérites qu'à une opposition dans les causes. Pour former un univers, le Principe Un ne pouvait que graduer ses dons. Les répandre également, c'eût été imiter l'architecte qui, sous prétexte de maintenir la régularité de son travail, construirait le faîte de la maison sur le même plan que les fondements et reproduirait partout les mêmes proportions, les mêmes formes.

Cette graduation de ses effets, nous concevons d'ailleurs que le Créateur la devait opérer en sagesse, au lieu de livrer au hasard d'actions sans lien l'établissement de son œuvre. Peut-il entrer dans une intelligence saine que les

1. Cf. *infra*, l. VI, cap. III, G. a.

natures, premier fondement de l'action, soient elles-mêmes le résultat de l'action, et qu'elles deviennent ainsi accidentelles, c'est-à-dire le contraire de ce que nous appelons nature? D'ailleurs, que parle-t-on ici de justice? N'est-il pas clair que la constitution toute première des natures est antérieure à toute convenance et à toute dette à elles relative? Toute convenance se mesure d'après la façon d'être du sujet, c'est-à-dire sa nature, et tout mérite à plus forte raison présuppose celle-ci, puisque le mérite est relatif à l'opération, qui est postérieure à l'être.

Bref, toutes les théories qui cherchent à rendre compte des degrés des êtres et de leurs inégalités par autre chose que la Sagesse créatrice de l'ordre, procèdent d'une illusion anthropomorphique. L'inégalité procède de Dieu comme son effet direct, ou tout au moins directement voulu; elle est une condition de l'ordre et de la perfection universelle; elle manifeste la Bonté qui veut se répandre selon le mieux, et qui pour cela subordonne l'un à l'autre les êtres, afin qu'il en résulte une harmonie : harmonie statique, en ce qu'ils réalisent des épanouissements dont nul être particulier, nulle forme d'être exclusive ne saurait procurer la richesse; harmonie dynamique, en ce que l'action étant un écoulement d'être et par suite supposant différents niveaux, des êtres situés à divers plans ontologiques donneront lieu à des échanges qui leur feront participer la Source première non plus seulement en tant qu'elle est, mais en tant qu'elle est créatrice[1].

B. — L'UNITÉ DU MONDE.

A cette question de la multiplicité et de l'inégalité des êtres, saint Thomas rattache celle de l'unité ou de la pluralité du monde, ou des mondes. Y a-t-il ou peut-il y avoir

1. Iª pars, q. XLVII, art. 2; II *C. Gentes*, c. XLIV-V; III, c. XCVII; Q. III, *De Pot.*, art. 16; Q. *Un. de Anima,* art. 7; *Comp. Theol*, cap. LXXIII, CII.

plusieurs mondes, comme il y a plusieurs êtres? Convenait-il ou était-il nécessaire que la Bonté suprême se manifestât en plusieurs univers? Convenait-il ou était-il nécessaire qu'elle concentrât son effort en un seul?

Pour juger la réponse que fait à cette question saint Thomas, il faut se placer à la hauteur où lui-même a voulu situer le problème. Il ne s'agit pas pour lui d'astronomie, ni de cosmologie proprement dite : il s'agit uniquement de la métaphysique de l'être et des rapports de celui-ci avec sa Source. Y a-t-il un ou plusieurs mondes, cela veut dire pour saint Thomas : L'être émané de Dieu peut-il former des systèmes clos, sans relations les uns avec les autres, sans harmonie statique et dynamique, sans unité causale et sans unité d'ordre? Et il répond : Non.

Ou bien, dit-il, les mondes hypothétiques seraient supposés semblables, ou ils seraient dissemblables. Si on les considère comme semblables, à quoi pense-t-on que sert leur multiplication? Celle-ci n'a plus de raison assignable. La multiplicité matérielle n'a de valeur que si elle épanouit l'essence : réduite à l'uniformité, elle est sans but, et ne peut se proposer à la raison. D'ailleurs, à s'engager dans cette voie, on se condamnerait à y courir sans terme. Là où il n'y a pas de différences, il n'y a point d'arrêt justifiable. Serait-ce donc un nombre indéterminé de mondes, qu'on devrait envisager? Mais l'indéterminé, comme l'inutile, ne peut servir de fin ni à la Raison éternelle qui mesure son œuvre avec sagesse, ni à la Bonté infinie qui cherche à s'y manifester.

Que si au contraire on dit : Les mondes sont dissemblables, cette dissemblance voulue forme une unité d'ordre, et les mondes ne sont donc pas plusieurs, mais un. Tout ce qui est, en effet, quelque distant qu'il soit et quelque *délié* qu'il nous paraisse, ne trouve-t-il pas son lien en Dieu, dans l'unité d'une même effusion créatrice, d'une intention unique, d'une participation à l'Intelligible premier qui est un, et dans lequel tout ne peut être qu'un? Platon

avait ainsi prouvé l'unité du monde par l'unité de son Exemplaire[1], et Aristote, avec lui, par celle de l'ordre qu'il révèle sous l'unique gouvernement divin[2]. Seuls les philosophes qui ont attribué toutes choses au hasard ont pu dire : Il y a plusieurs mondes, ou bien : Il y en a eu et il y en aura plusieurs, selon les combinaisons fortuites de la matière. Quiconque attribue l'univers à une Sagesse ne peut dire ensuite équivalemment que cette Sagesse n'en est pas une, puisque par hypothèse elle produirait une œuvre sans raison, sans lien, sans unité et, pour tout dire, sans être, en tant qu'ensemble.

Qu'on le remarque, d'ailleurs, l'idée qu'on prêterait à Dieu de constituer son œuvre en cloisons étanches enferme en soi, métaphysiquement parlant, une contradiction manifeste. Car les motifs d'une telle résolution ne pouvant se prendre que du côté de son œuvre même, telle que Dieu l'envisage, le fait, pour celle-ci, d'être vouée à une telle dispersion suppose encore entre ses diverses parties, en tant qu'elles participent en commun le suprême intelligible, des relations parfaitement définies. A ce point de vue transcendant, qui est celui de la thèse, la négation de toute relation serait encore une relation, puisqu'elle devrait avoir son fondement dans une essence des choses, essence jugée, mesurée et par suite unifiée idéalement en Dieu. Il y aurait donc malgré tout unité, dans l'émané de notre Principe unique. Seul l'athéisme, en refusant de fonder le monde dans l'Un, peut accepter pour ce monde l'idée d'une multiplicité irrémédiable, soit dans l'ordre de permanence, soit dans l'ordre de succession.

Combien plus raisonnable, d'ailleurs, n'est-il pas de supposer que l'unité du monde est d'un genre plus concret, faite d'actions et de réactions réciproques, de telle façon

1. *Timée*, éd. Didot, t. II, p. 205.
2. XI *Met.* fin.; ap. D. Th., l. XII, lect. XII.
3. Cf. Ia pars, q. XLVII, art. 3, *cum resp.* ad 1 et 2m; In XII *Met.*, lect. X; In I *De Coelo et Mundo*, lect. XVI.

que tout concoure, par un échange permanent d'influences et en faisant la chaîne, à réaliser le dessein créateur.

B. — LE MAL DANS LE MONDE.

De la diversité des êtres et de leurs perfections échelonnées en l'unité de l'œuvre divine, il résulte le mal. Faute d'avoir aperçu cette filiation, beaucoup se sont laissé troubler, et, voyant le monde livré au mal pour une part, ils ont nié, ou blasphémé, ou dédoublé le Premier Être. Blasphémer, c'est nier, quand il s'agit de Celui qui se définit essentiellement par le Bien. Dédoubler, à la façon de la doctrine manichéenne des deux Principes, c'est nier aussi, comme nous l'avons fait voir[1]. Toute doctrine où le fait du mal est présenté comme contradictoire à l'idée d'un Dieu bon est donc, au fond, un athéisme. Or il y a là matière à une importante doctrine. Les Anciens furent en majorité dualistes. Les conflits d'influence des dieux y prêtaient, et des vues purement physicistes empêchaient de ramener les contrariétés issues des rapports immédiats des natures à l'unité d'un commun principe[2]. Empédocle, le premier, avait attribué à deux contraires : l'*Amour* et la *Discorde* toute distinction des choses, et c'était là, ce semble, comme le remarque Aristote, poser le bien et le mal comme des principes irréductibles. Pythagore, par une voie un peu différente, arrivait à la même conclusion, en ce que, préoccupé surtout de la cause formelle, et posant à cause de cela le bien et le mal non plus comme agents premiers, mais comme genres suprêmes, il ne faisait pas moins de ces derniers deux principes[3]. Ici et là l'erreur était la même : on ne s'élevait pas à la cause de l'être en tant qu'être, cause transcendante à toute différence. Voyant dans la nature des effets contraires procéder de causes contraires, on

1. Cf. *supra*, l. II, ch. III, J.
2. Ia pars, q. XLIX, art. 3.
3. II *C. Gentes* cap. XLI, *in fine*.

poussait cette contrariété jusqu'au bout, au lieu de résoudre en l'Un les dissonnances. On négligeait de remarquer que les divers ordres de contraires participent, chacun et tous, à un même genre, et qu'il faut leur attribuer une cause selon ce qu'ils ont de commun, non pas uniquement selon ce en quoi ils diffèrent. De plus, on s'oubliait à traiter les contraires *ex aequo*, n'observant pas que l'un des deux impliquait privation par rapport à l'autre, et c'est ainsi qu'on était amené à poser le bien et le mal comme deux natures[1]. Anaxagore et Platon se rattachent à cette école, bien qu'avec des nuances caractéristiques. L'un et l'autre admet un Agent, cause du bien, et une matière limitatrice, cause du mal, sans prendre soin de faire dépendre la seconde du premier. Le dualisme persiste donc. On ne dit plus que le mal est principe, ni à titre efficient ni à titre formel; mais le mal a un principe, la matière, qu'on met au rang des principes tout premiers, et le Bien n'a donc pas tout l'empire[2]. D'une façon générale, il ne semble pas qu'aucun philosophe de l'antiquité ait suffisamment affirmé le règne du bien, ni tenté de justifier, au point de vue de celui-ci, le premier établissement de l'être. Aristote, qui en a parlé avec le plus de précision et de grandeur, offre encore des lacunes dont la pensée chrétienne ne peut s'accommoder. C'est pourquoi saint Thomas, tout en utilisant ses travaux comme ceux de ses devanciers, prétend pousser plus loin et pose ainsi sa thèse.

Le mal peut appeler un double jugement. On peut le considérer en lui-même; on peut l'envisager par rapport à l'ordre universel qui le souffre. Sous le premier point de vue, le mal ne postulerait une cause spéciale, une cause, dis-je, en dehors du Dieu-Bien qui pose l'être, que s'il était lui-même un être, une positivité, une réalité naturelle. S'il était cela, en effet, il faudrait dire que ne pouvant procéder du bien, son contraire, et réclamant pourtant, en tant

1. Iª pars, *loc. cit.;* Q. III, *De Pot*, art. 6.
2. In II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 1, *circ. fin.*

qu'être, une part de la causalité qui pose l'être, celle-ci doit nécessairement être qualifiée soit mauvaise totalement, ainsi que le veut le pessimisme ontologique, soit mauvaise en partie, comme le déclare le dualisme.

Mais nous le savons déjà, la thèse de la positivité du mal est une erreur métaphysique[1]. Le mal est; mais dans cette phrase, le mot *est* ne pose point d'être; il n'a valeur que de copule, de lien logique d'une proposition vraie[2], et de cette proposition, l'objet réel et positif est un bien; car c'est le sujet envisagé comme incomplet, inharmonique, dégradé plus ou moins, mais toujours *être*, le mal n'étant en lui que la limite d'ascension ou le recul par rapport à ce que réclamait sa nature. Ce qu'un être devrait avoir en raison de sa nature, et qu'il n'a point, soit à titre de perfection ontologique, soit à titre de rectitude fonctionnelle, c'est le mal, et l'on voit bien que cela n'est rien de positif : c'est un manque, une privation, un non-être.

Si le mal prend en nous une apparence d'être, la raison en est claire, c'est que le néant comme tel ne peut pas être *objet*. Penser le néant, c'est penser l'être et ses limites positives; c'est penser l'être et ce qui pourrait, ou qui devrait l'achever, en raison de sa nature ou d'une certaine conception qu'on s'en fait : c'est donc penser l'être deux fois au lieu d'une, et sans nul paradoxe on peut dire : Il y a plus dans l'idée de néant que dans l'idée d'être. Mais que l'*idée* de néant soit riche d'être, ce n'est pas une raison pour que le néant soit, et cela, qu'il s'agisse du néant absolu qui répond à tout l'être, ou du néant relatif qui répond à sa perfection.

La perfection, c'est le nom du bien en tant que l'esprit le compare à l'être, et c'est pour cela sans doute que certains, placés en face de l'imparfait, ne savent plus y reconnaître le bien, et le qualifient *mal*, même en tant que réalité positive. Mais cette séquence est illusoire; car *perfection* est un

1. Cf. *supra*, l. I, ch. II, D.
2. In V *Met.*, lect. IX, *circa finem;* Q. I, *De Malo*, art. 1, ad 19m.

mot qui comporte un sens relatif. Qui dit perfection dit achèvement; mais une étape quelconque est achèvement aussi, à savoir par rapport à l'évolution antérieure qu'elle termine, au chemin qu'elle fait voir parcouru, à partir de la pure puissance, idéalement ou réellement supposée. Seule cette essence du possible qui est la matière, n'est aucunement *bien* au titre d'acte, puisque par hypothèse elle n'est point acte, et pourtant elle est *bien* encore, ainsi que nous l'avons vu, en tant que puissance du bien et sa première condition passive[1]. Or qu'y a-t-il en dehors de cela, si ce n'est le non-être pur?

En appliquant à l'homme cette doctrine, on verrait que l'achèvement en quoi consiste pour lui le bien parfait, c'est le *bonheur,* c'est-à-dire non pas cet état de sensibilité que quelques-uns confondent avec lui; mais la possession de tout ce qui convient à l'homme selon sa nature, avec, en plus, le sentiment de cette convenance, sentiment nécessaire, chez un être qui n'est ce qu'il est qu'à condition d'avoir conscience de soi. Et inversement, le malheur ou mal humain, c'est le manque d'une ou plusieurs des conditions qui intègrent le bien, avec, en plus, le sentiment de ce manque. C'est ce dernier sentiment que représente la douleur, comme le plaisir ou contentement représente l'autre[2].

Par où l'on voit combien raisonnent peu scientifiquement ceux qui entendent prouver la positivité du mal par celle de la douleur, et qui disent avec Renouvier : « L'expérience des êtres sensibles témoigne irrécusablement que le mal physique est autre chose qu'une imperfection [3] ». Dans cette pensée, le mal physique — et l'on entend par là tout mal qui atteint notre être, par opposition au mal moral qui entache notre action — le mal physique, dis-je, ainsi entendu, est nettement confondu avec la douleur. Or, pas plus

1. Cf. *supra*, l. I, ch. II, c.
2. On verra cette doctrine développée plus loin à propos de la fin de l'homme. Cf. t. II, l. VI, ch. IV, A et A, d.
3. *Hist. et solut. des problèmes métaphysiques*, p. 164.

que le sentiment de notre achèvement, isolé en lui-même, n'est à lui seul ni principalement le bonheur, pas plus, et beaucoup moins, la douleur seule n'est proprement ni surtout principalement le mal. Ce qui est le mal, c'est le manque d'harmonie ou d'être dont la douleur est le sentiment, comme ce qui est le bien, d'abord, c'est l'harmonie ou l'être dont le plaisir ou le contentement sont l'écho sensible. Le plaisir est la fleur du bien, dit Aristote; la douleur est aussi la triste fleur du mal; mais qu'elle soit positive, cela ne prouve point que le mal le soit. Elle est greffée sur le sujet privé, non sur la privation, qui ne sert de support à rien. C'est un état psychologique, donc un état du moi, de sorte que sa positivité n'étant qu'un cas particulier de la nôtre, prouve la nôtre, mais ne prouve aucunement celle du mal[1].

A vrai dire, et ainsi que l'insinuent nos précautions de langage, le sentiment du bien, s'il n'est pas tout le bien, ni même le premier bien, est cependant un bien[2]; il rentre dans les divisions du bien qui ont été posées, puisqu'à côté de l'*honnête* et de l'*utile*, on a fait place au *délectable*[3]. Mais ce serait une erreur de croire que, parallèlement, le sentiment du mal est un mal de plus : c'est un bien; il fait partie de l'*utile*, à titre d'avertisseur, d'agent de réaction, de manifestation de nous, tels que nous sommes[4]. Il n'a raison de mal que dans un monde où l'enchevêtrement des moyens et des fins cesse d'être la loi des choses; où l'on n'est plus en marche (*in via*), mais au but. Dans ce monde où règnent les fins, l'utile n'ayant plus cours, la douleur devient pour celui qui la souffre un mal sans nulle compensation ; mais encore faut-il ajouter que si elle est telle pour lui, parce qu'il n'a pas voulu qu'elle fût autre, en soi et relativement à l'ordre total, elle est un bien encore, en tant que manifes-

1. Iª IIªᵉ, q. XXXV, art. 1 et 2; Q. XXVI, *De Verit.*, art. 4, ad 4ᵐ et 5ᵐ.
2. Iª IIªᵉ, q. XXXI, art. 1; q. XXXIII, art. 4.
3. Cf. *supra*, l. 1, ch. II, C.
4. Est enim dolor *sensus laesionis*, quae quidem laesio est ex parte corporis (q. XXVI, *De Verit.*, art. 4, ad. 4ᵐ.)

tation d'être et en tant que l'instrument d'une justice[1].

Il reste donc que la thèse de la positivité du mal n'a nul appui en métaphysique. Que si l'on insistait au sujet du mal moral, on n'aurait pas plus de chances de convaincre. Le mal moral, c'est le mal de l'action humaine; son cas ne peut être regardé comme spécial qu'au point de vue de la responsabilité que nous en avons, en tant que nous sommes maîtres de nos actes; mais qu'importe ceci à la question présente? Ontologiquement, il en est de l'un comme de l'autre. Le mal physique atteint notre substance; le mal moral altère les relations qui suivent à notre agir volontaire : dans les deux cas il s'agit de difformité, d'inharmonie, de manque, de privation d'être. L'homme, pour *être* moralement; pour s'épanouir selon sa nature, quant à soi et quant à ses attaches, doit demeurer dans l'ordre du bien; s'il fait le mal, il se diminue, cesse d'être soi-même pour autant, se *prive*, alors même qu'il pensait s'accroître. Le mal ainsi compris n'est donc pas plus positif que l'autre : c'est le non-être de l'action, comme le premier est le non-être de la substance[2].

Il suit de là qu'il ne faut pas chercher une cause qui soit d'elle-même et en vertu de sa nature cause du mal. Ce qui n'*est* point n'a pas besoin de cause. Ce n'est pas à dire qu'il ne soit pas nécessaire, puisqu'*il y a* le mal, bien que le mal ne *soit* pas, de lui trouver une origine, une raison; mais on dit que cela n'est pas une cause propre. Voici d'ailleurs comment cette question de causalité se présente.

Puisque le mal est privation, c'est-à-dire non seulement absence, mais absence de ce qui pouvait et devait être étant donné la nature du sujet, substance ou action, que l'on considère, il y a toujours en lui matière à un pourquoi. Rien, en effet, dans un monde ordonné, ne sort de sa disposition naturelle et ne s'écarte de sa voie autrement que sous une influence étrangère. Un corps lourd ne monte pas s'il n'y est

1. III *C. Gentes*, c. CXLIV.
2. Iª pars, q. XLVIII, art. 5; II *Sent*, dist. XXXV, art. 1 et 3; Q. I, *De Malo*, art. 4.

pas contraint par une force ; un homme, hors quelque empêchement connu ou non, n'engendre pas un monstre. Ce qui est dans l'ordre n'a besoin d'autre raison que l'ordre ; ce qui n'y est pas, étant *gratuit*, pose une nouvelle question. Nous accordons ainsi que le mal est causé d'une certaine manière ; mais il s'agit de savoir si l'influence qui occasionne le mal est vraiment sa cause propre, de telle façon qu'on puisse dire : Il y a une puissance du mal dans le monde, et de telle façon qu'en remontant aux premiers principes, on puisse poser ce dilemme : Ou le bien et le mal s'y partagent l'influence, ou le Dieu-Bien a cependant organisé le mal dans son œuvre. Or il apparaît évident qu'il n'y a pas de cause propre du mal, mais que celui-ci est un accident, c'est-à-dire un effet indirect, non voulu, dans l'exercice d'une causalité bonne.

En effet, on peut étudier le mal soit dans l'action dont on dit qu'elle dévie, soit dans la chose qu'on déclare mauvaise. S'il s'agit d'une action, le mal y est causé par le défaut d'un de ses principes, que ceux-ci interviennent à titre principal ou à titre instrumental ; comme dans la marche, l'homme peut boiter ou choir soit par débilité nerveuse, soit par défaut de la jambe. S'il s'agit d'une chose, le mal y peut être causé soit par le défaut de l'agent qui l'a posée, soit au contraire par l'efficacité de son action, qui comporte indirectement une ruine. Et le premier cas se dédouble ; car un agent peut manquer son travail parce que l'action qu'il exerce est défectueuse, ce qui nous ramène à la toute première hypothèse, et il peut le manquer parce que la matière à laquelle il l'applique lui offre une résistance insolite. Or, en chacun de ces cas, on peut voir que le mal n'a point de cause propre ; mais qu'il se greffe, ainsi qu'un accident, sur le bien.

Tout d'abord il est clair qu'une résistance de la matière se ramène toujours à quelque cause qui l'a ainsi disposée en raison de son efficacité même, et s'il en est ainsi, le mal, en tant qu'il procède de là, se présente comme un

effet indirect d'un bien ; car c'est un bien, que se proposait l'agent qui a disposé ainsi la matière ; en agissant, il entendait poser de l'être, et il en a posé en effet ; le mal qui en est ressorti par ailleurs n'est aucunement l'objet de ses tendances. De même, si un agent défaille, et pour ce motif produit un travail dit mauvais, c'est parce qu'il a lui-même subi une déviation du fait d'activités étrangères, et c'est parce que celles-ci ont été efficaces que son action à lui ne peut pas l'être. C'est donc du bien, ici encore, qu'a jailli le mal, à ne regarder qu'aux causes particulières.

A plus forte raison en est-il ainsi dans l'unique cas qui reste à examiner, à savoir celui qui s'exprime en cette phrase si souvent répétée : La génération de l'un est la destruction de l'autre, phrase qui équivaut pour nous à celle-ci : Le bien de l'un est le mal de l'autre. Il est clair qu'une organisation des choses ainsi établie pose un problème qu'on ne peut éluder ; mais il faut d'abord constater que si c'est vraiment le bien de l'un qui est le mal de l'autre, il s'ensuit manifestement que c'est la cause du bien qui est la cause du mal, et que celui-ci est sans cause propre. Quand par exemple l'activité de la chaleur détruit l'eau, on ne peut pas dire pour cela que la chaleur soit dans le monde un agent de destruction : elle construit ; mais son travail ne s'est pas trouvé compatible, en l'occurrence, avec le bien propre de l'eau, et c'est pourquoi, en exerçant sur sa matière une action qui tendait à l'être, qui y vient en effet, il occasionne une mort. C'est ce qui arrive aussi pour l'homme. La mort n'est pas en lui l'effet de quelque action qui tendrait au non-être, ni sa souffrance l'effet d'une poussée vers le mal : l'une et l'autre résultent d'activités qui cessent de converger selon la loi que requérait la forme humaine ; mais qui n'en tendent pas moins, chacune, à une œuvre bonne. En ce sens, tout est bien, puisque tout tend au bien, et il n'y a lieu de supposer, au sommet de ce bien, que le Bien ; au sommet de l'être, que de l'Être :

nulle part, dans les principes des choses, ne se trouve une essence ou un principe du mal[1].

Toutefois, puisque le mal arrive ; puisque cet accident se produit en raison même du complexus des causes, il y a lieu de juger celui-ci et d'en demander raison à la Cause Première. Nous arrivons ainsi à considérer le mal au second point de vue indiqué, à savoir non plus en soi, non plus en face des causes particulières, mais eu égard à l'univers envisagé comme tout et en relation avec sa Source.

Or, les principes de solution sont les mêmes. Le bien de l'univers par rapport à Dieu exige un premier établissement conforme à la sagesse et à la bonté créatrices; par conséquent où le mal, s'il existe, trouve sa justification dans le bien même ; et il exige aussi une fin qui réalise, autant que sa nature le comporte, le but de ce premier établissement. Or, dans la philosophie de saint Thomas, ces conditions se rencontrent.

L'univers s'établit, ainsi que nous l'avons dit, par épanouissement du Souverain Bien, et en vertu de participations échelonnées dont chacune exprime Dieu à sa manière; dont chacune est donc bonne, fût-elle même déficiente. Mais il faut ajouter — et c'est ici que gît la solution du problème : Il est meilleur qu'il y ait des natures ainsi faites. Sans elles, la manifestation du divin serait moins riche ; car nous l'avons fait voir à propos de l'inégalité, chaque nature, comme telle, quelque inférieure qu'elle soit, comporte un bien *sui generis* que nul bien ne saurait suppléer, et qui était donc dû à l'univers, étant donné le degré de bonté que lui destinait la Sagesse suprême. Souvenons-nous que les essences épanouissent l'être, et que ce serait appauvrir celui-ci que de lui en ravir une quelconque. Or celles qui sont déficientes de soi ou, ce qui revient au même, en raison du milieu naturel qui est comme leur prolongement, celles-là, dis-je, doivent défaillir en fait plus ou moins, et ainsi

1. II *Sent.*, dist. XXXIV, art. 3; III *C. Gentes*, c. x, xiii.

donner lieu au mal, à moins qu'on ne charge la puissance souveraine d'empêcher cet écart par une intervention permanente. Mais cette requête serait bien peu sage. Notre étude de la Providence a montré que celle-ci a pour rôle de donner les natures à elles-mêmes, non de les arracher à leur fonctionnement et à leurs tendances. Or, que seraient des natures déficientes à qui Celui même dont l'influence les constitue donnerait de ne défaillir jamais? Ce seraient des natures violentées, truquées, de fausses natures; car ce qui peut vraiment défaillir et qui est laissé à soi, de temps en temps défaille.

Et puis, dans un ordre total, fait d'êtres agissant et réagissant les uns sur les autres, le mal, bien que non-être en soi, est indirectement une condition de l'être, étant une condition de l'action. Cet argument, déjà touché à propos de l'inégalité des natures, ne vaut pas moins ici. Que deviendrait l'activité universelle, si la contrariété cessait d'y entretenir les échanges, et, matériellement ou moralement, ne faisait de la déficience des uns, êtres ou phénomènes, la rançon du devenir ou du succès des autres? Que deviendrait la vie du lion, sans l'occision de la brebis, et que deviendrait la patience du martyr, sans les méfaits qui la suscitent? Le bien a plus de force en bien que le mal en mal; le premier a plus de valeur que le second n'en consume. N'y a-t-il pas plus d'utilité à ce que la maison soit ferme qu'il n'y a d'ennui à enfouir ses fondements sous la terre? Ce serait donc suggérer à la Providence d'exercer un métier de dupe, que de l'inviter à supprimer le mal. Et ce disant, on ne cherche pas à arracher le mal à lui-même. Le mal est mal; mais qu'il y ait du mal, c'est un bien, non toujours par rapport au sujet où le mal se trouve, mais en tout cas au total : en ne regardant qu'à l'ordre, et aux ultimes effets de l'ordre[1].

Au sujet de ces effets, serait-il nécessaire maintenant

1. Iª pars, q. XLVIII, art. 2, ad 3m; Q. XXII, art. 2, ad 2m; III *C. Gentes*, c. LXXI.

d'instituer une discussion nouvelle? Ils profitent manifestement de ce qui vient d'être dit. Cet aboutissement dernier de toutes choses, s'il comporte un déchet, ne doit pas pour cela être jugé mauvais, puisque, premièrement, ce déchet est la condition de fait imposée à l'existence et au fonctionnement des natures contingentes, et, deuxièmement, ce n'est pas un déchet brut, puisque le but tout à fait final, qui est la participation du divin, s'y retrouve sous une autre forme, à savoir, s'il s'agit du déchet matériel, par la manifestation des plus hautes lois cosmiques; s'il s'agit du déchet moral, par la manifestation de la justice, qui est la loi de l'ordre moral.

Il n'y a donc pas de motifs, à l'appui des fatales déviations que la considération du mal a imposées tant de fois à l'intelligence humaine. Il est insensé de nier Dieu pour cette raison qu'il y a le mal; on devrait plutôt arguer en sens contraire, et dire : Si le mal est, Dieu est, puisqu'il n'y aurait point de mal, s'il n'y avait d'abord le bien de l'ordre, et le bien de l'ordre aurait-il une explication, en dehors du Bien divin?[1] De même, il n'y a pas de raison pour écarter, de ce chef, la Providence du gouvernement immédiat de toutes choses; car si le travail qui se fait dans l'univers est bon, pris en bloc, il est bon aussi autant qu'inévitable que Dieu y collabore, ou plutôt en soit le principe. Il ne s'ensuivra pas que Dieu soit compromis dans les déficiences d'où naît le mal. En effet, ces déficiences sont le fait des agents particuliers, non le fait de la Cause Première. Nous l'avons dit plus haut[2], la transcendance de Dieu fait que son gouvernement laisse la nature et l'homme pleinement responsables. Les accidents de la nature sont bien à elle; le mal humain est aussi à nous. Ce qui appartient à Diéu, c'est d'être cause du bien que l'homme et la nature manifestent; c'est de permettre

1. III *Contra Gentes*, c. LXXI; Iª pars, q. XLVIII, art. 2, ad 3m; q. XXII, art. 2, ad 2; Q. XLIX, art. 3.
2. Cf. *supra*, l. II, ch. III, Q.

le mal en tant qu'il confère au bien, à savoir comme condition de fait résultant de l'établissement et du fonctionnement de natures bonnes, et aussi comme élément d'un tout qui tire parti du mal comme du bien, et qui réalise ainsi l'excellent avec plus de bonheur que ne le pourrait faire un univers figé, où le mal serait sans empire [1].

On le voit, dans cette doctrine, le principe de finalité est le postulat suprême. Quiconque nierait que les agents de la nature travaillent à une œuvre et s'avancent vers un but défini, ruinerait tout par la base. Mais aussi tomberait-il sous le poids des arguments qui prouvent l'ordre [2], sans compter que, ruinant du même coup la notion du bien, il ruinerait corrélativement celle du mal, qui ne se pourrait maintenir que sur le terrain du plus étroit subjectivisme. Dans ce dernier cas, la thèse de la positivité du mal pourrait être reprise ; mais on aurait sacrifié l'*être* en tant qu'il est chose en soi, et l'on serait aux antipodes de la philosophie thomiste, en même temps que du sentiment universel des hommes.

A un autre point de vue, la théorie que nous venons d'exposer a pour clé de voûte une doctrine d'émanation ontologique dont l'influence anime d'ailleurs tout le système. Le mal y est présenté, en dernière analyse, comme une conséquence de la descente de l'être dans le multiple, par suite dans l'imparfait, à partir de la Source Première. Celle-ci réalise l'être à l'état plein, dans l'unité, sans rien qui prête à déficience ; mais à sortir de lui, l'être, nécessairement, se dégrade, et avec l'être, le bien, qui lui est identique. La multiplicité des natures limitées et, par conséquent, déficientes ne trouve de compensation que dans l'unité d'ordre, et c'est en vue de cet ordre qu'est permis le mal. Par là, le mal rentre donc dans le bien, et il n'en reste que le caractère *limite*, une négation, au lieu d'une

1. Iª pars, q. XLIX, art. 2 ; II *Sent.*, dist. XXXII, q. II, a. 1 ; dist. XXXVII, q. III, a. 1 ; II *C. Gentes*, c. XII ; III, c. LXXI ; Q. I, *De Malo*, art. 5.
2. Cf. *supra*, l. II, ch. II, E.

privation, négation que l'univers, quelque parfait qu'il fût, comporterait toujours, et qui n'accuse donc point sa cause. C'est la louange de cette dernière de ne pouvoir créer le parfait, le parfait étant l'incréé par essence.

On voit combien cette thèse doit à Platon, à travers saint Augustin et Aristote. Mais à y regarder de près, la théorie de saint Thomas trouverait quelque chose à approuver même dans le pessimisme ontologique, puisque, pour lui, Dieu se trouvant au-dessus de l'être commun, comme sa source, il est vrai de dire avec Plotin que l'être même est la source du mal, en tant que l'être émané de Dieu se trouve, par cela seul, mêlé de *puissance*, et par suite préparé à toutes les chutes que peut seule éviter la perfection de l'*acte*. Quand ensuite, à partir des créatures les plus élevées, les degrés de participation du Bien vont déclinant sans cesse dans le sens de la potentialité pure, la dose du mal doit augmenter dans une proportion toute pareille. Il ne s'ensuivra pas que l'être soit mauvais, comme le conclut indûment le pessimisme; car ce n'est pas en tant que tel, que l'être issu de Dieu est la source du mal : c'est en tant que limité, par suite en tant que non-être. En tout ce qu'il est, il est bon; bien plus, il est le *meilleur*, et l'optimisme vrai doit rencontrer ici le pessimisme. Car si l'être comme tel est l'expression de Dieu; s'il le contient en reflet et s'il emprunte de lui sa valeur, à quelque infime degré que se trouve réalisé le possible, cette réalisation, envisagée en son tout, dans le bien supérieur de l'ordre, a une valeur suprême, et rien ne permet de lui refuser ce superlatif : *optimum*.

B. a. — *L'optimisme cosmologique.*

Ce n'est pas à dire que ce monde puisse être déclaré le meilleur possible : il suffirait pour l'améliorer d'augmenter le nombre des éléments qui l'intègrent, ou d'en hausser

la valeur et d'enrichir par là leurs rapports[1]. Mais il faut bien noter que le fait de n'être pas le meilleur possible n'implique pas pour ce monde une infériorité reprochable. Peut-être certains philosophes ne l'ont-ils pas compris, et de là est venu l'optimisme excessif qui a fait dire : Ce monde doit être le meilleur supposable, sous peine que sa venue à l'être manque de raison suffisante. Ce qui serait sans raison suffisante, ce serait cet appel au meilleur, car le meilleur est sans terme, et il est donc aussi sans raison. A y bien réfléchir, on se rend compte que le monde le meilleur possible n'est pas possible. Rien ne peut arrêter la série ascendante des valeurs. Tout ce qu'on peut requérir, c'est un progrès donné, au delà duquel il y en aurait un autre. Alors, où le désir se posera-t-il? Ne le pouvant qu'arbitrairement, il prouvera à chaque démarche non satisfaite la vanité du premier départ. Quoi qui puisse être, ce qui sera se trouvera toujours, par rapport au possible sans fond, dans une relation d'indigence incommensurable, ce qui veut dire qu'il sera sans relation, ce qui veut dire qu'il sera *quelconque*. De même qu'un point sur une ligne infinie des deux parts n'a pas de position, ainsi l'être noyé de toutes parts dans l'infinité des possibles n'a pas de valeur relative assignable ; il est comme le produit de l'infini et du zéro en mathématiques. Et qu'on ne dise pas : Nous jugerons par rapport à Dieu ; car Dieu étant hors série, ainsi que tant de fois on l'a fait voir, il ne peut jouer le rôle d'un terme dont on s'approche ou dont on s'éloigne en proportion définissable. Reste donc que l'être participé est *quelconque*. On peut l'appeler *maximum*, si l'on entend par là ce au-dessus de quoi rien n'est raisonnablement exigible, comme on peut l'appeler *minimum*, si l'on entend ce au delà de quoi s'ouvrent des élargissements sans limite. Il y a là deux points de vue selon lesquels l'être participé prête à des jugements contraires. Il y a la face néant et la face être ; sui-

1. I *Sent.*, dist. XLIV, q. I, art. 2 ; Iª pars, q. XXV, art. 6. *corp.* et ad 3ᵐ.

vant qu'on a égard à l'une ou à l'autre, les proportions se renversent. Si l'être comparé à Dieu ou à l'infinité du possible n'est rien, si grand soit-il, l'être comparé au néant et aux infinis de décroissance qui y plongent est un tout, si petit soit-il. Dans un cas comme dans l'autre il y a transcendance. Le maximum et le minimum, le meilleur et le pire sont donc ici les deux faces du réel; l'optimisme et le pessimisme s'embrassent[1].

Rappelons d'ailleurs contre les partisans de l'optimisme absolu qu'à prendre la chose du côté de Dieu, nulle *raison suffisante* n'a lieu d'être invoquée en vue de postuler quoi que ce soit de ce qui concerne la créature. La seule raison de Dieu, c'est Dieu, Dieu, dis-je, envisagé sous l'angle de la sagesse et de la bonté qui se donne. Mais cette raison qui suffit à tout ne peut exiger rien à quoi l'être divin à lui seul ne donne satisfaction complète. On ne peut exiger que pour une fin, c'est-à-dire pour un bien; or Dieu épuise l'idée de bien pour autant qu'elle lui est applicable. Nulle finalité hors de lui ne peut donc s'imposer à son acte, et non pas même, disions-nous, au titre de convenance[2]. Quoi que fasse ou ne fasse pas Dieu, ses « raisons » sont toujours satisfaites[3]. Ce qu'il a fait, il était bon, il était convenable qu'il le fît; mais de telle façon que ne pas le faire, ou faire autre chose, en plus ou en moins, n'eût pas été non convenable. Il serait donc faux de dire : Si Dieu eût fait un univers meilleur, il eût mieux fait, en référant ce mieux à son acte même[4]. Le mieux posé ainsi en adverbe est blasphématoire. Dieu n'a pas de loi d'action, lui qui pose toutes les lois, et il n'y a donc pas de jugement à porter sur les œuvres de Dieu en tant qu'elles sortent de lui, mais seulement en tant qu'elles impliquent ultérieurement des relations internes. En d'autres termes, rien n'est mieux ni plus mal *pour*

1. Q. I, *De Pot.*, art. 5. *corp.* et ad 15m.
2. Cf. *supra*, l. II, ch. III, M, b.
3. Q. I, *De Pot.*, *loc. cit.*, ad 14m.
4. Ia pars, q. XXV, art. 6, ad 1m.

Dieu, mais seulement *par* lui, de sorte qu'antérieurement à toute décision créatrice, un jugement de convenance ou d'exigibilité est sans pertinence. Ainsi la liberté de Dieu est intacte ; ainsi toujours l'optimisme et le pessimisme s'unissent, en ce que l'être créé est toujours infiniment éloigné de sa Source ; en ce que pourtant il reflète et réalise le Meilleur.

NOTES

I (page 123)

C'est ce genre d'inhérence concédé qui permet à saint Thomas de dire couramment : L'action est dans l'agent et la passion dans le patient, à savoir selon son principe dans l'agent et selon son terme dans le patient, et dans les deux encore selon une relation réciproque. (Cf. II *Contra Gentes,* c. IX; q. VIII, *de Pot.*, art. 2.) Mais il reste que si l'action est ainsi dans l'agent, ce n'est pas proprement en tant qu'action, puisque ni son principe ne se confond avec elle, ni davantage la relation qu'elle implique. (Cf. q. VII, *de Pot.*, art. 9, ad 7m.)

II (page 169).

Cette « vérité sublime », comme l'appelle saint Thomas (I *Contra Gentes,* c. XXII), prise du côté de Dieu, implique comme corrélatif manifeste la conclusion contraire relativement à la créature. En toute créature, l'*essence* et l'*existence* diffèrent. Il n'est pas nécessaire d'y insister, après ce qui a été dit dans la démonstration de Dieu.

La nécessité de Dieu repose, en effet, sur ceci que l'être, objet de l'expérience, ne se suffit pas à lui-même; qu'il ne se justifie point par soi; que *ce qu'il est,* c'est-à-dire son essence, n'exige point qu'il soit, et que son existence de fait a donc besoin d'une Cause, d'une communication de cette cause, donc d'une composition entre ce qui est ainsi communiqué et ce à quoi cela est communiqué.

En d'autres termes, ce qui est, à titre de réalité non première, étant, de soi, du pur possible, si l'existence lui est conférée, il la recevra comme quelque chose de surajouté à ce qu'il est.

Non qu'on veuille faire de l'*essence* et de l'*existence* deux positivités; mais ce sont néanmoins deux choses. Elles se distinguent réellement, c'est-à-dire en raison d'une composition effective, par opposition avec un découpage rationnel.

Dire qu'il y a là une distinction de pure raison, ce serait dire que dans la réalité même, l'essence entraîne l'être, et qu'elle est donc existante par elle-même, ce qui serait la soustraire à Dieu; ce qui serait donc rendre inutile Dieu, en tant que Dieu est la cause que ce qui est soit.

A cause de cela, on a pu dire que la distinction réelle de l'*essence* et de l'*existence,* dans la créature, et leur identité en Dieu constituent « la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne ». (R. P. del Prado, O. P., *Revue Thomiste,* mars-avril 1910.)

ABRÉVIATIONS EMPLOYÉES

S. Th.	Summa theologiae.
I^a^ P.	Prima Pars.
I^a^ II^ae^	Prima Pars secundae Partis.
II^a^ II^ae^	Secunda Pars secundae Partis.
III^a^ P.	Tertia Pars.
q., art., corp	Quaestio, articulus, corpus articuli.
arg., resp. arg., c. resp	Argumentum, responsio, argumentum cum responsione.
ad 1^m^, ad 2^m^	Responsio ad primum, ad secundum argumentum.
per tot	Per totum articulum.
Exemple : I^a^ P., q. XLVII, art. 3, c. resp. ad 1^m^ et ad 2^m^	Prima Pars, quaestio XLVII, articulus 3, cum responsionibus ad primum et secundum argumentum.
Com. Caj	Commentaria Cardinalis Cajetani in Summam Theologiae.
C. G.	Summa Contra Gentiles.
L., c.	Liber, caput.
Exemple : II C. G., c. xviii	Contra Gentiles, liber II, caput xviii.
Comp. Th.	Compendium theologiae ad Fratrem Raynaldum.
Sent.	Commentaria in quatuor Libros Sententiarum.
L. dist., q., art.	Liber, distinctio, quaestio, articulus.
Exemple : II Sent., dist. XXXII, q. II, art. 1	Liber II Sententiarum, distinctio XXXII, quaestio II, articulus 1.

QUAESTIONES DISPUTATAE

De Ver., De Pot., De Virt.	De Veritate, De Potentia, De Virtutibus.

De Mal., De An., De Spir. Creat.	De Malo, De Anima, De Spiritualibus Creaturis.
Ex. : Q. II, De Pot., art. 6....	Quaestio II, De Potentia, articulus 6.

COMMENTARIA IN LIBROS ARISTOTELIS

Met.........................	In libros Metaphysicorum.
Phys.........................	— Physicorum.
Ethic.........................	— Ethicorum.
Polit.........................	— Politicorum.
Periherm.....................	— Perihermenias.
Post. Anal..................	— Posteriorum Analyticorum.
De Gen. et Corr..............	— De Generatione et Corruptione.
De Coel et Mund..............	— De Coelo et Mundo
De An.........................	— De Anima.
De Sens. et Sens..............	— De Sensu et Sensato.
De Mem. et Rem...............	— De Memoria et Reminiscentia.
L. lect.........................	Liber, lectio.
Ex. : Met., l. VIII, lect. II ou : VIII Met., lect. II......	Metaphysicorum, liber VIII, lectio II.
De Divin. Nom................	Commentaria in librum de Divinis Nominibus.
Boeth. de Trin................	In Boethium de Trinitate.
In Psalm......................	In Librum Psalmorum.
De Ent. et Ess................	Opusculum de Ente et Essentia.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

L'ÊTRE

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTAPHYSIQUE, SCIENCE DE L'ÊTRE

CHAPITRE II

LES DIVISIONS DE L'ÊTRE

CHAPITRE III

LES PRÉDICAMENTS

LIVRE DEUXIEME

LA SOURCE DE L'ÊTRE

CHAPITRE PREMIER

PROLÉGOMÈNES A LA PREUVE DE DIEU

CHAPITRE II

LA PREUVE DE DIEU. — LES CINQ VOIES

CHAPITRE III

LA NATURE DE DIEU

LIVRE III

L'ÉMANATION DE L'ÊTRE

CHAPITRE PREMIER

LE « COMMENCEMENT »

CHAPITRE II

LA MULTITUDE ET LA DISTINCTION DES CHOSES


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY